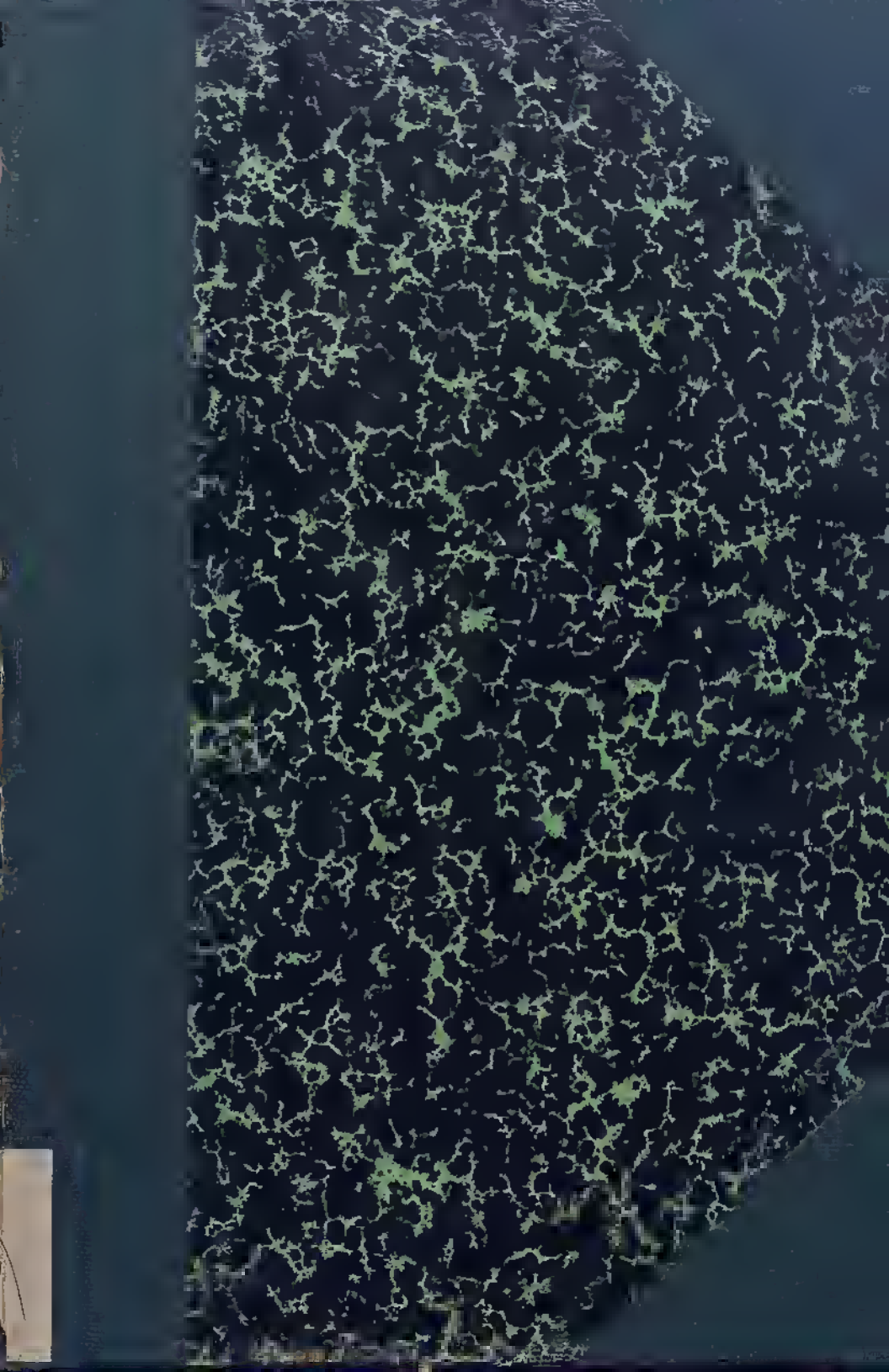


IN3334

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE N° 13

SPHOṬA SIDDHI

(LA DÉMONSTRATION DU SPHOṬA)

par

MAṆḌANA MIS'RA

INTRODUCTION, TRADUCTION ET COMMENTAIRE
PAR MADELEINE BIARDEAU
TEXTE SANSKRIT ÉTABLI
PAR N. R. BHATT AVEC LA COLLABORATION DE T. RAMANUJAM

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1958

IRE - 8545

20
(13)

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE N° 13

LA DEMONSTRATION DU SPHOṬA

par

MAṆḌANA MIS'RA

INTRODUCTION, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

PAR MADELEINE BIARDEAU

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

PONDICHÉRY

1958

PRINTED IN INDIA

At the Vasanta Press,
The Theosophical Society, Adyar, Madras 20

LA DEMONSTRATION DU SPHOṬA

par

MAṆḌANA MIŚRA

INTRODUCTION

Maṇḍana Miśra n'est pas un auteur facile: non seulement son style concis transforme parfois les raisonnements en énigmes, mais l'on a du mal, encore aujourd'hui, après la savante étude qu'en a donnée S. Kuppuswami Sastri[1] à se faire une idée claire de la totalité de sa pensée. Pour son célèbre compatriote, Vācaspati Miśra, on se pose à peine la question: ce polygraphe, capable de commenter avec autant de fidélité un texte de Nyāya et un grand ouvrage de Śaṅkara, serait en effet bien difficile à situer; on s'accorde généralement à en faire un Vedāntin, peut-être parce que la mode est au Vedānta, mais j'ai aussi entendu un Miśra d'aujourd'hui le mettre au rang des Naiyāyika. Pour Maṇḍana, cependant, il nous faut bien poser l'idée d'un système de pensée personnel, puisqu'il n'a pas daigné nous laisser un seul commentaire en forme, mais a composé plusieurs ouvrages où il parle en son nom propre[2]. La tâche n'en est pas plus aisée: contemporain aîné de Śaṅkara, il a sans doute connu tout ou partie des oeuvres du grand advaitin qu'il semble réfuter dans la *Brahmasiddhi* à plusieurs reprises. Advaitin, il l'est aussi, sans nul doute, mais à sa manière. Kuppuswami Sastri, dans l'ouvrage cité, a fait justice de différentes légendes qui ont cours à son sujet, en particulier de celle qui l'identifie à Sureśvara et voudrait voir en lui le disciple sannyāsin de Śaṅkara avant la rencontre du Maître; son analyse

[1] Cf. Introduction à la *Brahmasiddhi* (Madras Government Oriental Manuscript Series n° 4, 1937).

[2] Nous connaissons de Maṇḍana les textes suivants:
Mīmāṃsānukramaṇikā (Chowkhamba, Banaras)
Bhāvanāviveka (Annamalai University Sanskrit Series 15, 1952)
Vidhiviveka (in "The Pandit")
Vibhramaviveka (Madras Oriental Series n° 1, 1932)
Sphoṭasiddhi (University of Madras, 1931)
Brahmasiddhi (cf. ci-dessus, note 1)

comparative des oeuvres de Maṇḍana et de Sureśvara ne fait que mieux ressortir l'originalité de la pensée du premier, encore qu'elle me semble avoir singulièrement durci et accusé des positions à peine indiquées par Maṇḍana.

Tout n'est pas aussi clairement enchaîné que veut bien le dire K. Sastri, dans cette oeuvre cependant aiguë et exigeante. L'on voudrait en particulier pouvoir souscrire à l'affirmation suivante (*op. cit.* p. lxi): " The *Sphoṭasiddhi* is a spirited defence of the *sphoṭa* theory of Vaiyākaraṇas, as expounded by Bhartṛhari, and meets the objections advanced against the *sphoṭa* theory by Kumārila Bhaṭṭa and Prabhākara. Maṇḍana's view is that the *siddhānta* of the Mīmāṃsakas would in no manner be prejudiced by the acceptance of the *sphoṭa* theory, but would gain immensely, on the contrary, through that theory, by finding its ultimate fulfilment in the absolute monism of *advaita*." Malheureusement, deux points font difficulté:

1. Je me permettrai de commencer par celui qui vient en second dans le passage cité. Il est exact que l'auteur de la *Sphoṭasiddhi* est aussi celui de la *Brahmasiddhi*, traité d'advaita. Ce dernier soutient même, contre Śaṅkara et peut-être en se souvenant de Bhartṛhari (cité une seule fois p. 26 à propos d'autre chose), que le Brahman est *śabda*, que Śabda est l'Absolu, l'étoffe même de l'univers (cf. pp. 17-19). D'autre part, la fin de la *Sphoṭasiddhi* semble ménager une transition avec la *Brahmasiddhi* (cf. ci-dessous *kā.* 36) en annonçant « une autre indivision » (*aparam abhedam*) à chercher « dans la même direction » (*etayaiva diśā*) que celle du mot tel qu'en lui-même (*padatattvam*). Or, quand on lit les deux textes, leur continuité devient des plus douteuses; non seulement la *Sphoṭasiddhi* ne laisse nulle part prévoir une extrapolation de la théorie du *sphoṭa*, si l'on excepte l'allusion mystérieuse de la fin qui vient d'être citée; mais encore la *Brahmasiddhi* ne mentionne même pas la doctrine du *sphoṭa*. Elle est sans aucun doute un des derniers ouvrages de Maṇḍana, puisqu'il y renvoie à des ouvrages précédents: le *Vidhiviveka* (cité ou mentionné pp. 111, 116 et deux fois p. 118), le *Bhāvanāviveka*, (mentionné p. 111), le *Vibhramaviveka*,

auquel il est fait allusion p. 139; mais la *Sphoṭasiddhi* reste hors de vue tout autant que l'est la *Brahmasiddhi* pour elle. La doctrine du *sphoṭa* est d'ailleurs elle-même exposée sans que jamais un autre ouvrage soit cité, quoique l'on y reconnaisse des traits caractéristiques de la pensée de Maṇḍana, par exemple sa théorie de l'erreur. En un mot, la *Sphoṭasiddhi* apparaît à première vue comme hors circuit.

Mais il y a plus: quand, dans la *Brahmasiddhi*, l'auteur effleure le problème de la connaissance par la parole, il n'est jamais question du *sphoṭa*; c'est au contraire l'*abhihitānvayavāda* de Kumārila que Maṇḍana fait sien sans doute possible, rejoignant sur ce point Śaṅkarācārya. Ainsi, pp. 111-112, la connaissance par les mots et les phrases est exposée avec l'intention évidente de réfuter l'école Prābhākara: *loke ca padaiḥ svārthānāṃ pratipādanaṃ sannikarṣeṇa viśiṣṭārthaparatayā, na svārthamātrapratipattiparatayā / tathā ca sarvapadārthākāṅkṣānibandhana eva saṃsargaḥ*; « dans l'usage profane, les mots font connaître leur sens propre, tout en ayant pour objet, de par leur contact, le sens particulier (d'une phrase) et non la connaissance de leur sens propre »[1]. L'idée de Maṇḍana est bien, comme celle de Kumārila, que les mots expriment des sens isolables qui entrent en relation de par la proximité des mots qui les expriment. Il rejoint encore le chef de l'école Bhāṭṭa, contre les Prābhākara et en accord avec Śaṅkara, quand il s'agit de définir l'objet d'une phrase: *Śabdasya hi nijaṃ sāmarthyaṃ kāryaniṣṭhataiva; tathā hi kāryo niyogārthaḥ*. . . « La capacité naturelle de la parole est tout entière dans ce qu'il y a à faire. En effet, le sens de l'injonction, c'est ce qu'il y a à faire . . . (p. 83), dit l'adversaire, et Maṇḍana répond: » *kartavyatādvāreṇa bhūtārthapratipatteriṣṭatvāt*, « (non), car par l'intermédiaire de ce qui est à faire, c'est la connaissance d'un objet déjà existant que l'on désire (obtenir). » Ce qu'il importe de connaître, c'est l'objet réel, permanent, et non l'acte à faire qui lui est subordonné. C'est pourquoi aussi le verbe n'a pas une valeur aussi absolue que pour les Prābhākara; il

[1] Pour une définition des positions Bhāṭṭa et Prābhākara sur le problème de la connaissance du sens de la phrase, voir le *Tattvabindu*, Introduction, pp. V, XI sqq. (Pondichéry, 1956).

peut être réduit à la copule être sous-entendue et suffire encore à lier entre eux les sens des mots d'une phrase.

Il serait séduisant d'imaginer chez un homme dont la vie nous est inconnue, une évolution de la pensée qui rendrait compte de cette incohérence: Maṇḍana n'aurait soutenu le *sphoṭavāda* que pendant une courte période de sa vie, et, peut-être sous l'influence de Śaṅkara, l'aurait rejeté. Mais, outre que ce genre d'hypothèse est rarement valable quand il s'agit des penseurs indiens, il reste la page décisive de la *Brahmasiddhi* sur le Śabdabrahman qui laisse à penser que Maṇḍana n'a pas oublié complètement Bhartṛhari (à supposer, toujours, que la *Sphoṭasiddhi* soit antérieure à la *Brahmasiddhi*).

2. La deuxième difficulté que je veux noter à propos des affirmations de Kuppuswami Sastri rejoint en fait la première, et aidera peut-être à éclairer la position de Maṇḍana. Il est vrai, en un sens, que dans la *Sphoṭasiddhi*, il se réclame expressément de Bhartṛhari: il cite abondamment les *kārikā* du premier *kāṇḍa* du *Vākyapadīya* et suit étroitement à plusieurs reprises la *vṛtti* attribuée à Bhartṛhari sur ces mêmes *kārikā*, tandis que dans l'exposé du varṇavāda qu'il réfute, il est tributaire du *Ślokavārtika* de Kumārila, même quand il ne le cite pas explicitement. Est-ce à dire cependant que Maṇḍana renie complètement Kumārila et adopte la doctrine des Grammairiens? Est-il vrai qu'il établit un lien étroit comme Bhartṛhari, entre le *sphoṭa* et le Śabdabrahman, qu'il ménage un passage de l'un à l'autre? A ces deux questions, il est possible qu'il faille répondre par la négative.

Un trait de sa théorie du *sphoṭa* saute immédiatement aux yeux: seul l'intéresse le *sphoṭa* du mot (*padasphoṭa*), et il ne parle du *sphoṭa* de la phrase (*vākyasphoṭa*) que par accident et comme entraîné par sa polémique avec les bouddhistes (encore plus qu'avec Kumārila comme nous allons le voir). Or, pour Bhartṛhari, le *sphoṭa* de la phrase est certainement le plus important, à supposer même qu'il croie à un *sphoṭa* du mot: sans doute, il y a des apparences de lettres dans les mots et des apparences de mots dans les phrases, mais c'est seulement lorsqu'on arrive à la phrase

—et à la phrase grammaticale avec le verbe pour noyau—, que l'on semble avoir un objet réel, ou du moins un aspect du réel. Cette phrase n'est d'ailleurs que la première étape dans l'ascension des étages du réel jusqu'au Śabdabrahman[1]. La phrase est donc sans parties comme son sens, et c'est elle qui, en tant qu'unité sonore, forme le substrat de son sens et rend compréhensible son unité. Maṇḍana est si loin d'envisager une extrapolation de sa théorie à la phrase que, dans la *Brahmasiddhi*, il donne directement pour substrat au sens de la phrase *Śabdabrahman* ou *Śabdatattva*, sans s'arrêter à un *vākyasphoṭa*; bien plus, il énumère en même temps que le sens de la phrase, parmi les objets qui ne sont que des *śabda(-brahma)-vivarta* (p. 18): *vidhiniṣedhau, vākyārthaḥ, samūhaḥ, asantaścālātacakraśaśaviṣāṇādayaḥ*; « injonction et prohibition, sens de la phrase, groupe, objets irréels tels que le cercle de feu (obtenu illusoirement en faisant tourner rapidement une torche enflammée) et la corne d'un lièvre ». La simple juxtaposition de *vākyārthaḥ* d'une part, et de *samūhaḥ* et *asantaḥ* d'autre part, suffit à montrer que le sens de la phrase ne forme pas une unité privilégiée, une unité de sens ou d'objet que devrait soutenir une unité sonore.

Que Maṇḍana d'ailleurs s'arrête au *padasphoṭa* (qui peut aussi bien être un mot d'une seule lettre), ne fait, en un sens, que le replacer dans l'atmosphère Mīmāṃsaka au lieu de l'agréger aux Vaiyākaraṇa de l'école de Bhartṛhari. Dès le *Śābarabhāṣya* (I-1-5) en effet, l'hypothèse d'une unité de mot est envisagée (sans que le terme *sphoṭa* soit employé) et rejetée sous le prétexte qu'il n'y a rien d'autre que des lettres qui s'assemblent pour former une unité apparente: *tasmād gaur iti gakārādivisarjanīyāntaṃ padam akṣarāṇy eva / ato na tebhyo vyatiriktam anyat padaṃ nāmeti*; « c'est pourquoi le mot *gauḥ*, qui commence par un g et finit par un *visarga*, n'est rien que lettres; si bien qu'il n'y a rien d'autre, qui serait différent des lettres et que l'on nommerait un mot. » Mais c'est surtout la section du *sphoṭa* du *Ślokavārtika* qui peut ici apporter quelque lumière, d'autant plus que Maṇḍana s'y réfère constamment.

[1] Un exposé détaillé de la doctrine si complexe du *Vākyapadīya* serait ici hors de propos. Il fera l'objet d'un travail ultérieur.

Toute la réfutation du *sphoṭa* par Kumārila ne mentionne que le *sphoṭa* du mot. La phrase apparaît dans un seul *śloka* (131, cité dans la *Sphoṭasiddhi*, cf. ci-dessous p. 51): *varṇā vā dhvanayo vāpi sphoṭaṃ na padavākyayoḥ / vyañjanti vyañjakatvena yathā dīpaprabhādayaḥ //* Celui-ci nous avertit donc que lorsq ue le chef de l'école Bhāṭṭa réfute le *padasphoṭa*, il entend aussi bien en finir avec le *vākyasphoṭa*. Le dernier *śloka* (137) de la section en dit plus encore: *varṇātiriktaḥ pratiṣidhyamānaḥ padeṣu mandaṃ phalam ādadhāti / kāryāṇi vākyāvayavāśrayāṇi satyāni kartuṃ kṛta eṣa yatnaḥ //* « La réfutation (d'un *sphoṭa*) différent des lettres est de peu d'intérêt quand il s'agit des mots. C'est pour justifier les opérations qui portent sur les parties de la phrase que l'on a pris cette peine. » Autrement dit, le *padasphoṭa* et le *vākyasphoṭa* relevant d'une même attitude et d'un même raisonnement, on a pris le *padasphoṭa* comme cible dans la réfutation, sans doute pour plus de commodité, mais c'est le *vākyasphoṭa* qui est en réalité visé. Le *sphoṭa* du mot est peu nocif pour les positions de la Mīmāṃsā, mais le *vākyasphoṭa* contredit les principes fondamentaux de l'exégèse du Veda: que ferait un Mīmāṃsaka par exemple pour comprendre telle injonction védique, s'il ne la complétait pas par tel mot ou groupe de mots pris ailleurs, *dans une autre phrase*? Le travail d'exégèse a conduit à manipuler les phrases de la *śruti* pour ainsi dire, à les découper, les déplacer, les compléter, et la théorie du *vākyasphoṭa* qui fait de toute phrase une unité réelle s'opposerait à tout ce qui prétend toucher à son intégrité.

J'ai déjà eu l'occasion de noter, à propos du *Tattvabindu* (*Introduction* pp. xi—xii), que la théorie du *sphoṭa* ou celle de l'éternité des lettres, d'une part, et les thèses de l'anvitābhidhānavāda et de l'abhihitānvayavāda sur lesquelles s'opposent Bhāṭṭa et Prābhākara, d'autre part, ne répondent pas aux mêmes problèmes. Sous le stylet de Vācaspati, on peut penser que la réfutation du sphoṭa est faite à la fois du point de vue des deux Mīmāṃsā, et que cette unité sonore menace non seulement l'autonomie du mot mais encore la pureté d'être du Brahman (cf. *ibid.* p. vii—viii). Dans le *Ślokavārtika*, au contraire, la seule Pūrvamīmāṃsā est en jeu, et en même temps, la notion du *sphoṭa* en elle-même perd de

sa nocivité, dans la mesure où elle est séparable et de la théorie de la phrase et de la doctrine du Śabdabrahman. Plus que l'éternité des lettres, ce que tient à sauvegarder Kumārila, c'est le mot comme unité autonome, mobile à volonté quand il s'agit d'interpréter la *śruti* et capable de désigner un objet lui-même indépendant lorsque la question de la nature du réel exprimé par le langage est soulevée.

Maṇḍana, évidemment, n'a pas d'autre autorité que les Vaiyākaraṇa quand il se fait l'avocat du *sphoṭa*; mais il ne rejette pas pour autant la doctrine Bhāṭṭa et n'adopte de la théorie des Grammairiens que ce qui est compatible avec elle; cela lui permet ensuite de compléter sa propre idée du langage par une théorie de la phrase empruntée à Kumārila, qui s'insérera dans un advaita plus proche de celui de Śaṅkara que de celui de Bhartṛhari.[1] Est-ce à dire cependant que la notion de *sphoṭa* et celle d'un Brahman qui n'est que *śabda* sont aussi étroitement liées chez lui que chez Bhartṛhari? Il ne le semble pas, quoique nous ne puissions en décider vraiment qu'après une étude serrée de la *Brahmasiddhi*. Dès maintenant quelques points sont acquis: Kumārila distingue soigneusement le *padasphoṭa* du *vākyasphoṭa*; le premier le laisse indifférent et ne serait donc pas pour lui inévitablement lié au *vākyasphoṭa* ou au Śabdabrahman (qu'il doit repousser en pluraliste qu'il est). D'autre part, outre que la *Brahmasiddhi* ne fait nulle allusion au *sphoṭa*, la *Sphoṭasiddhi* ne paraît pas attribuer à ce dernier un rang privilégié parmi les objets qu'elle considère comme réels. Le genre *-jāti-* et le « fonds commun » *-sāmānya* ou *sāmānya-viśeṣa*—qui fait l'unité d'un geste, sont tour à tour invoqués comme exemples à l'appui d'inférences relatives au *sphoṭa*. Leur réalité serait-elle de même ordre? Malheureusement, la comparaison avec le *karmasāmānya*, reprise de la *vṛtti* du *Vākyapadīya* I-23, où elle est déjà fort obscure et dans un contexte différent, ne me paraît pas en elle-même suffisante pour décider de la question, quoique l'idée qu'il faille trouver un substrat réel unique pour rendre

[1] Une comparaison des métaphysiques respectives de Bhartṛhari et de Maṇḍana renforcerait cette idée.

compte de la perception d'une unité, joue le même rôle dans la thèse du *sphoṭa* et dans celle du *karmasāmānya*.

Plus frappante, peut-être, est l'importance donnée par notre texte à l'objection bouddhiste sous sa forme vijñānavādin et à sa réfutation. Avant même de savoir quelle est la dignité ontologique du *sphoṭa* pour Maṇḍana, on est fondé à se demander si, pour lui comme pour d'autres philosophes orthodoxes, la nécessité d'assurer l'objectivité de la connaissance ne l'a pas poussé à poser le *sphoṭa* comme intermédiaire *réel* dans la connaissance indirecte d'un objet: le sens ne peut être idée pure, ou, comme diraient les philosophes du Yogācāra, une « image mentale » (*pratibhāsa*). Le mot, conçu comme réalité sonore est quelque chose comme la présence médiate, indirecte, de l'objet qu'il exprime. Il en donne donc une connaissance, médiate aussi, qui n'est qu'un substitut de la perception et suppose une vérification. C'est pourquoi, tout en désignant fidèlement les choses, jusques et y compris le Brahman, tout en mettant sur la voie de la connaissance vraie, il n'est encore qu'un aspect de l'*avidyā*. Quant au *vākyārtha*, il est moins onéreux de lui donner immédiatement pour substrat Śabdabrahman, *śabda* conçu comme « fonds commun » (*sāmānya*) suprême.

Il n'y a donc rien qui permette de penser que le *sphoṭa* est un aspect nécessaire de la métaphysique advaitin de Maṇḍana et qu'il soit lié à sa conception du Brahman. On serait plutôt tenté de croire qu'il répond à un problème particulier, celui de la connaissance verbale, et que les attaques bouddhistes l'auraient fait préférer à la solution purement Mīmāṃsaka qui fait appel à la seule réalité des lettres. Cela pourrait être l'explication du caractère quelque peu aberrant de la *Sphoṭasiddhi* dans l'ensemble de l'oeuvre de Maṇḍana.

LA DEMONSTRATION DU SPHOṬA

1. *Kārikā* **1.** « A l'unique ātman du monde visible, apaisé par l'état d'union, à lui, le médecin des hommes, le support du réel, à lui qui est subtil en son état principiel, salut. »

Chaque hémistiche contient une allitération qui va jusqu'au jeu de mots. La seconde paraît un peu forcée, puisque le terme *avasthāṇu* n'est pas attesté (c'est un composé de *sthāṇu* qui, lui, est attesté).

On est tenté de croire que la divinité ainsi saluée n'est autre que Śabdabrahman, et que cette introduction fait écho au vers de Bhartṛhari: « *arthapravṛttitattvānāṃ śabdā eva nibandhanam.*» (*Vākyapadīya*, I-13)

2. *Kā.* **2** « Etant donné que la doctrine des théoriciens du mot est méprisée par des esprits faussés, voici exposée une petite partie de (ses) règles, conformément à la tradition révélée et telles que je les comprends. »

C'est la Grammaire de l'école de Pāṇini qui est ainsi désignée; on ne peut dire que Maṇḍana pense plus spécialement à Bhartṛhari puisque celui-ci n'admet que la phrase comme unité réelle du discours.

3. Qu'est-ce donc qu'on appelle « mot »?—Une parole.—Mais encore, de quelle sorte de parole s'agit-il ici? Des lettres?—Non, dit (le Maître), mais bien plutôt:

Kā. **3a.** « La parole que l'on a en vue, c'est celle qui donne lieu à la production de la connaissance d'un objet. »

Comme il a été dit (*Mahābhāṣya* I-1): « Celle par laquelle, quand elle a été prononcée. . . » etc.

—Mais, s'il en est ainsi, la fumée par exemple doit avoir droit au titre de parole, puisqu'elle possède au suprême degré cette capacité, comme on peut le voir par la connaissance (du feu) qui a la fumée pour signal; tandis que chacune des lettres prise séparément, puisqu'elle est dépourvue de cette propriété (de faire connaître un objet), ne saurait être désignée par ce terme (de parole). Un mot

quelconque, expressif (d'un sens), ne saurait s'appeler parole quoiqu'il soit perceptible à l'ouïe, avant le moment où l'on a conscience de sa relation (au sens); tandis qu'après, il serait nommé ainsi. Par exemple, le mot « vache » serait une parole et n'en serait pas une.

La définition de la parole qui vient d'être donnée par le sphoṭavādin pèche de trois manières: par *ativyāpti* ou trop grande extension, puisqu'elle inclurait des choses comme la fumée, c'est-à-dire le moyen terme de toute inférence;

par *avyāpti*, puisqu'elle exclut les lettres, autrement dit parce que son extension est insuffisante;

enfin par la contradiction qu'il y a à dire qu'une même chose est parole et n'est pas parole—*śabdo'śabdaścāpadyeta*—; désignation et essence étant confondues, une seule et même chose ne peut pas être d'abord non-parole puis parole.

Or cela ne saurait être; car la relation entre *śabda* et son sens est déterminée d'après l'usage courant [*loka*]; et dans l'usage courant on emploie le terme *śabda* simplement en connexion avec ce qui est perceptible par l'ouïe. C'est pourquoi le seul fait d'être appréhendé par l'ouïe définit correctement le son articulé [*śabda*]. Or les lettres sont seules en conformité avec cette définition du son articulé; aussi quoiqu'elles ne soient pas capables de produire la connaissance d'une signification, elles seules sont des sons articulés, puisque cela est bien connu dans l'usage courant. Tandis que l'élément signifiant [*arthavastu*], dont la matière est différente des (lettres), quoique ce soit sa nature d'exprimer ce qui existe [*sattva*], ne peut être désigné par le terme *śabda*, parce que cela ne nous est pas connu par l'usage courant.

La définition du varṇavādin se réfère uniquement à l'élément sonore, *śabda* pouvant aussi bien désigner n'importe quel bruit en sanskrit. Si bien que le terme ne peut pas être traduit par « parole » quand il est employé par le varṇavādin; il est tout au plus le son articulé.

Réponse du sphoṭavādin:

—Toute cette (argumentation) est mise en branle par quelqu'un qui n'a pas élucidé la totalité (de la phrase du *Mahābhāṣya*). En effet:

Kā. **3b.** « L'auteur du *Bhāṣya* nous a fait connaître cela en relation avec ce qui a été dit au début. »

En effet, voici le début: « Maintenant, dans *gauḥ*, qu'est-ce qui est parole? » Ici, ce qu'il indique par le terme *gauḥ*, suivi de *iti*, c'est une notion [*prakhyā*] qui reçoit sa tonalité des éléments de toutes sortes (qui forment) l'objet; car l'on observe que ce terme *iti* sert pour indiquer seulement la notion, par exemple dans « l'idée de vache m'est venue ».

Le commentaire *Gopālikā* précise que *artha* ici est l'équivalent de *vastu*, c'est-à-dire la chose désignée, qui comprend des éléments—*mātra*—différents: *jātidravyaguṇakriyāvarṇasphoṭasādhāraṇatvāt*; mais ce *vastu* est d'un ordre particulier puisqu'il comporte d'une part des éléments de la chose exprimée, et d'autre part des éléments du mot lui-même dans sa matérialité sonore.

Cette même idée, indiquée par le terme *iti*, c'est à elle qu'il se réfère par l'adverbe pronominal *atra*, en tant qu'elle est le contenant, pour en caractériser le contenu. Le contenu [*ādheya*] qui apparaît dans cette notion est multiple, composé qu'il est du genre, de la substance, de la qualité, de l'action, des lettres et du sphoṭa; c'est pourquoi, voulant déterminer ce qui est parole, il demande: « Qu'est-ce qui est parole? » comme (l'on demanderait): « Lequel dans cette salle est Devadatta? » Ou encore, c'est seulement la cognition [*pratyaya*] (de cette notion) qui est indiquée, en tant qu'elle est le carrefour des caractéristiques à connaître; et ces caractéristiques qu'elle met en lumière, c'est à elles qu'il se réfère par le locatif déterminatif pour déterminer la parole.

Cette deuxième interprétation se conforme à l'enseignement de Pāṇini qui distingue, à côté du locatif proprement dit, une sorte de locatif partitif. Il n'y a plus ici de contenant et de contenu, mais un ensemble de déterminations, du milieu desquelles—*yeṣu madhye*—il faut distinguer celle qui s'appelle parole.

Et si l'on admet cela, c'est seulement parmi tout ce qui apparaît dans la connaissance en question que la cause de la connaissance du sens est déterminée comme parole. Comment pourrait-on chercher ailleurs (ce qu'est cette dernière)? En effet, si l'on dit: « Qui dans cette salle est Kaṭha?—Celui qui porte des ornements d'oreille, » la connaissance que l'on obtient n'est pas relative à un porteur d'ornements d'oreille qui ne se trouverait pas dans cette salle.

Cette remarque est la réponse à la première objection, qui reproche à la définition de *śabda* de pécher par *ativyāpti*: *śabda* ne peut se trouver que

dans le mot considéré à propos duquel on pose la question: *gauriti* . . . Noter que le fait de faire connaître un sens n'est qu'un *upalakṣaṇa*, une caractéristique séparable de la parole, et non un *viśeṣaṇa*, propriété inséparable: on peut entendre un mot sans comprendre son sens, il n'en est pas moins *śabda*; ce qui permet en même temps de répondre à la troisième objection, selon laquelle il y aurait contradiction à mettre le mot en relation essentielle avec son sens puisqu'il n'en est pas toujours accompagné.

Puisque, d'autre part, la connaissance du sens est une caractéristique séparable (de la parole), même lorsque (le mot), par suite d'une déficience de l'auditeur, ne produit pas la connaissance du sens, il ne perd pas plus sa nature de parole que Kaṭha, une fois débarassé de ses ornements d'oreille, ne perd sa nature de Kaṭha. De plus, la connaissance du sens est ce qui caractérise la parole correctement définie [*anvākhyeya*], d'après le début (du traité de la Grammaire): « Maintenant on donne l'exposé correct de la parole [*śabdānuśāsanam*] », et aussi parce que c'est elle que l'on désire faire connaître.

Ici, le terme *nirjijñāsana* a manifestement un sens positif, alors que le sens habituel du préfixe *nir-* est négatif. On a un exemple de cet emploi positif de *nirjñā-* dans le *Vākyapadiya* I-33:

« *Nirjñātaśakter dravyasya tāṃ tām arthakriyāṃ prati*
Viśiṣṭadravyasambandhe sā śaktiḥ pratibadhyate.»

Tandis qu'il n'y a pas à correctement définir les lettres qui, prises séparément, ne font rien connaître; mais comme le caractère de parole pure et simple (et non de parole correctement définie) ne sert de rien (dans la connaissance du sens), elles ne perdent pas leur nature de parole.

On nous a objecté aussi qu'une cause de la connaissance du sens qui serait différente des lettres—à supposer qu'elle existât—ne pourrait être exprimée par le terme « parole », car on n'y trouve pas ce qui est bien connu comme parole.—Oh! Il est extrêmement familier avec ce qui est bien connu du monde profane et de la science sacrée [*lokaśāstraprasiddhyoḥ*] celui qui n'a même pas observé ces (affirmations): « Par la parole nous connaissons le sens », « les paroles désignant les rites ont pour objet l'incitation à agir et par

elles on doit avoir la connaissance de l'action à accomplir », « Le devenir de l'action est exprimé par le verbe ».

La première citation se réfère à l'expérience profane, et reprend la formule du *Śābarabhāṣya* I-1-5: « *nanvevaṃ śabdādarthaṃ pratipadyāmaha iti laukikaṃ vacanam anupapannaṃ syāt* », qui est déjà mise dans la bouche du sphoṭavādin ou de son ancêtre. La seconde citation est un *sūtra* de Jaimini-II-1-1: dans le verbe, le radical exprime le rite et la désinence, l'incitation à l'action. Quant à la troisième citation, elle est empruntée au *Nirukta*—I-1-1: « *Pūrvāparibhūtaṃ bhāvam ākhyātenācaṣṭe vraṇati pacatity upakramaprabhṛtyapavargaparyantam* », également citée par Śabara dans son *Bhāṣya*, *loc. cit.*

D'ailleurs, le fait d'être perceptible par l'ouïe ne définit pas non plus la parole (concrète), puisqu'il s'applique aussi à l'être en général, à la qualité en général, à la parole en général, à la lettre en général.

La définition de la parole comme ce qui est saisissable par l'ouïe, i.e., comme le son articulé, se trouve aussi dans le *Bhāṣya* de Śabara, *loc. cit.*: « *Śrotragrahaṇe hyarthe loke śabdaśabdaḥ prasiddhaḥ.*»

En effet: l'être en général et les autres (genres), étant inhérents à la parole, sont perceptibles par l'ouïe. Et (la parole) n'est pas non plus déterminée en disant (qu'elle est appréhendée) seulement par l'ouïe, car les lettres sont aussi déterminées par l'organe mental [*manas*]. De plus, on n'outrepasserait pas (les limites permises) en appliquant cette même (définition) à la lettre en général. Il ne serait pas correct non plus de refuser l'être en général, la lettre en général, etc., car il s'ensuivrait le refus de toute généralité; en effet, lorsque l'on conçoit certaines choses comme généralités, et certaines autres comme individualités, il n'y a pas d'autre fondement à cela que la perception de choses qui apparaissent semblables et dissemblables.

[F] Il faut suppléer le mot *vyāvṛtta* après *anuvṛtta* dans le texte imprimé, comme l'indique la citation que la *Gopālikā* fait de ce passage. Ce sont ici les Prābhākara qui sont visés. La même objection sera reprise dans le *Tattvabindu* (cf. trad. p. 17, Pondichéry, 1956), et dans les mêmes termes, avec le même exemple et comme une sorte de digression dans le raisonnement.

En effet, celui qui a vu une vache tachetée ne se réfère pas à la première forme (perçue), quand il voit une vache de plusieurs couleurs, autrement que par la mise en lumière d'une certaine

relation (de ressemblance) (entre les deux). Et il n'est pas vrai que dans les (lettres) *ka*, *ca*, *ṭa*, *ta*, *pa*, il n'y a pas l'apparition d'idées ayant une certaine relation (de ressemblance) et qui soient différentes du son pur et simple [*dhvanimātra*].

Si donc (l'on veut que) les lettres, sans être par nature causes de la connaissance du sens, soient des paroles, d'accord; mais il n'est pas faux de dire que c'est la parole correctement définie qui est préposée à la connaissance du sens.

—Mais les lettres seules sont causes de la connaissance de la signification: leur délimitation (en mots et phrases) est déterminée par la connaissance de la signification qui leur est propre, et elles participent à la formation du mot.

—Cela n'est pas correct; car individuellement elles ne font rien connaître, et elles ne s'associent pas: du fait qu'elles se trouvent dans un ordre de succession fixé, elles ne sont pas simultanées, si bien qu'il leur est impossible d'opérer ensemble; d'ailleurs elles ne donnent aucune connaissance si elles sont prononcées par plusieurs personnes, ou si elles sont dans l'ordre inverse, ou encore si elles sont (prononcées) simultanément. C'est pourquoi, différente de (la connaissance) des lettres, impossible à partir des lettres, la connaissance du sens conduit à former l'idée d'une cause qui lui est propre.

4. Mais il y a bien une certaine manière d'utiliser les lettres où l'on n'a la connaissance d'aucun sens; alors soit, celles qui sont employées de cette manière ne sont pas expressives; mais celles dont on perçoit en plus une propriété particulière donnée et dont, immédiatement après, on observe le résultat sous forme de la connaissance d'une signification, quelle contradiction y aurait-il à ce qu'elles soient expressives? En effet: qu'un résultat, même en la présence d'une certaine chose, n'arrive pas à l'existence, et qu'ensuite, en la présence de cette même chose douée d'une propriété particulière donnée, il arrive à l'existence, cela indique la causalité (de cette chose) et non pas sa non-causalité; car (le résultat) existe seulement en la présence de cette chose quand elle est pourvue d'une particularité donnée, et en l'absence (de cette

chose), il n'y a pas (de résultat). Assurément, quoiqu'un tas de grains dans un grenier ne donne pas de pousses, étant donné qu'elles ne se montrent que dans un tas de grains associé à un village avec ses annexes: terre, etc . . . , on n'en tire pas l'idée que le grain n'est pas cause (de la pousse); mais bien plutôt on sait que seul le grain donne naissance à la pousse quand un village avec ses annexes, terre, etc. . . . lui est associé, et non dans d'autres conditions. De même aussi nos lettres: disons qu'elles ne sont pas expressives autrement, mais qu'elles sont causes de la connaissance du sens quand elles se sont différenciées par un ordre de succession particulier, etc. . . Car, lorsqu'il existe une cause visible, procédant de manière visible, il n'y a pas lieu d'en supposer une invisible. C'est ce qui a été dit:

« Les lettres qui, en un certain nombre et d'une certaine nature, sont reconnues capables de faire connaître un sens donné, sont, en tant que telles et seulement ainsi, les instruments de cette connaissance. » (*Ślokavārtika, Sphoṭavāda* 69)

De même:

« Et il n'est pas impossible d'expliquer autrement la connaissance du sens. Ce immédiatement après quoi elle se produit, cela seul est sa cause. Or, une fois la perception des deux premières lettres (du mot *gauḥ*) passées, cette (connaissance du sens) existe juste après la perception de la dernière. Telle est donc la seule cause dont on forme l'idée. » (*Id. ibid.* 95-96)

—A cela on répond:

Kā. **4** « Ce qui n'est pas produit par (une cause) non spécifiée [*aviśiṣṭa*], on considère que son existence provient de (cette cause) une fois spécifiée. C'est vrai, mais cette propriété spéciale [*viśeṣa*], on ne la voit nullement élucidée ici. »

Posons seulement cette question à l'avocat des lettres: si l'on dit *gauḥ, aśvaḥ*, ou si on le prononce seul, quelle différence cela fait-il pour le *visarga*, qui produirait (d'une part) la connaissance de sens différents et (d'autre part) tantôt donnerait (la connaissance d'un sens) et tantôt n'(en) donnerait pas?

—Voici ce qui le spécifie: tantôt il ne coopère avec rien d'autre, tantôt il coopère avec différentes lettres données.

—Et où donc (voyez-vous) une coopération, alors que, au moment où le *visarga* (est prononcé), on n'a plus la perception des autres lettres? Il y a coopération de ce qui a une fonction relative à l'effet à produire; or, il n'y a pas fonctionnement de ce qui n'existe pas à ce moment là. (Les premières lettres) ont bien une fonction en leur temps, mais, étant donné qu'elles sont détruites en même temps, elles ne sont pas causes de l'effet présent (contemporain du *visarga*).

—Disons donc que ce qui spécifie (le *visarga*) est ceci: dans un cas, il vient d'y avoir perception de lettres particulières, dans l'autre, il n'en est pas ainsi.

—Ce n'est pas correct; en effet, les perceptions passées de lettres particulières ne peuvent faire une différence dans le *visarga*, puisqu'elles n'existent plus; ce qui n'a pas encore été produit et ce qui est déjà détruit sans laisser de trace [*ananvaya*] n'ont aucune propriété.

5. Mais les sacrifices de nouvelle et de pleine lune, par exemple, sont bien successifs, ils n'en opèrent pas moins ensemble; de même, les répétitions pour l'apprentissage de son Veda, ou les moments de la marche pour atteindre un endroit désiré; et là non plus, le résultat ne se produit pas si (les éléments) sont isolés, s'ils sont simultanés, ou dans l'ordre inverse, ou si les agents sont différents, tandis que le résultat est produit par chacun des éléments plus une propriété particulière. Pourquoi ne pas considérer qu'il en est de même aussi pour les lettres?

Les sacrifices de nouvelle et de pleine lune comprennent chacun plusieurs opérations successives qui collaborent au même résultat. Cf. *Tattvabindu*, trad. p. 11.

—Affirmation difficile (à accepter):

Kā. 5 « Même dans (ces cas d'éléments) successifs que l'on voit concourir à un seul but, les doctes admettent un certain effet stable qui contribue (au résultat). »

En des cas comme les sacrifices de nouvelle lune qui sont successifs, il y a des éléments nouveaux [*apūrva*], produits par (chaque) rite, stables, dont on suppose qu'ils sont un pouvoir ou une fonction; et ce sont eux qui contribueraient (au résultat final); alors, par ce pouvoir ou cette fonction, l'élément qui précède différencie celui qui suit en coopérant (avec lui), mais il ne produit pas le résultat à lui seul. En ce cas, on suppose (des éléments) invisibles sur la foi de la mention védique d'un ordre de succession particulier (selon lequel les différents rites doivent être accomplis). Comme c'est en dépendance de l'effet particulier produit par le rite précédent que (le rite) ultérieur est cause de la production de l'effet désiré, il n'y a pas production du résultat si l'ordre de succession est différent.

Quant aux répétitions (de l'étudiant), elles sont causes de l'émergence du résultat, à savoir la connaissance « par coeur » de son propre Veda, grâce à la succession des dispositions mentales produites par chacune des répétitions qui viennent les unes après les autres, aidées des dispositions qui sont déjà produites. Les moments de la marche, eux, c'est grâce à la succession des progrès de la dimension d'un point dans la distance (à parcourir) qu'ils sont capables de faire accéder à l'endroit désiré. En effet, dans ce cas, le fait d'accéder à un endroit voisin du précédent est cause que (le pas) aura (ensuite) pour support l'endroit particulier qui vient après; c'est pourquoi l'on suppose que (ces moments de la marche), sans être devenus pour autant simultanés, donnent un résultat unique par l'intermédiaire de l'effet (de chacun d'eux); mais cette supposition, elle n'est pas possible quand il s'agit des lettres.

6. Comment n'est-elle pas possible, alors qu'elles aussi, par l'intermédiaire des dispositions mentales fondées sur leurs perceptions respectives associées à la connaissance (actuelle) de la dernière lettre, sont capables d'arriver à un résultat unique? De même qu'il a été dit:

« Il n'y a pas de faute à dire que la dernière lettre, associée aux dispositions produites par les lettres précédentes, est expressive. »

Citation du *Śābarabhāṣya*, I-1-5, dont le texte porte en réalité *pratyāyakaḥ* et non *vācakaḥ* comme ici.

— Cela n'est pas correct:

Kā. 6 « Les dispositions mentales, qui ont leur source dans la perception d'une chose donnée, sont causes de la connaissance de cette (chose seule). L'idée d'un sens ne se forme pas. »

Autrement dit, les dispositions produites par chacune des lettres ne peuvent donner que la connaissance des lettres et non celle d'un sens de ces lettres. Cf. *Tattvabindu*, p. 12.

Des dispositions qui tiennent tout leur être de la perception d'une chose donnée, ne mettent en lumière que l'idée de cette même chose lorsqu'elles sont éveillées par une cause déterminée, et non l'idée d'autre chose; en effet, une disposition qui a sa source dans la connaissance de la forme d'une vache ne va pas donner forme au souvenir d'un cheval.

7. Supposons que l'on pense ainsi: étant donné qu'on n'observe pas l'effet désiré à partir des lettres prises séparément et que celles-ci ne sont pas simultanées, il est nécessaire de supposer un certain germe de cet (effet qui serait produit par chacune des lettres). Ce germe n'est pas le sphoṭa, car, (dans l'hypothèse du sphoṭa), on commet la faute de supposer plusieurs choses; il faut en effet en supposer deux: son être même et qu'il a pour nature d'être cause de la connaissance du sens. Tandis que la disposition mentale, appelée encore « marque », et qui a pour contenu une chose éprouvée avec une conscience très vive, tous les philosophes reconnaissent que l'on infère son être de la production du résultat, à savoir du souvenir; mais c'est sur sa causalité par rapport à la connaissance du sens qu'il y a discussion. Or, sur ce point encore, comme pour l'autre résultat (à savoir, la production du souvenir), ce qui emporte la décision, c'est qu'il y a (connaissance du sens) quand (cette disposition mentale) est présente. Or, en l'absence des dispositions produites par la connaissance des lettres précédentes, nous ne voyons pas surgir l'idée d'un sens à partir du *visarga* isolé, tandis que, si elles existent, nous la voyons (surgir). Même si l'on n'a pas eu par ailleurs connaissance qu'elles font surgir un

effet différent (de leurs propres causes), cependant, il n'y a rien qui s'oppose à une capacité qui consisterait à produire un effet différent (à savoir, la connaissance du sens). C'est pourquoi l'on n'a à supposer qu'un nouveau pouvoir dans la même disposition dont l'existence a déjà été supposée à cause du premier effet (le souvenir des lettres), puisqu'ici on observe dans le même objet un effet différent. Mais il n'est pas logique de supposer le sphoṭa, puisque, par la supposition d'un simple pouvoir dans cela même dont l'existence a déjà été supposée, on rend caduque une présomption relative à la possibilité de l'effet.

L'avocat du sphoṭa a recours à un raisonnement par présomption pour établir son existence: il faut supposer le sphoṭa *anyathānupapatteḥ*, parce que autrement, il est impossible d'expliquer la connaissance du sens. Une citation du *Ślokavārtika* (*Sphoṭavāda* 95)—cf. ci-dessus p. 15—reprenait déjà la formule de l'*arthāpatti* négativement: *nānyathānupapattiśca bhavatyarthāmitiṃ prati*. Cf. aussi *Tattvabindu* pp. 25-28.

—Cela paraît manquer son but. En effet:

Kā. 7 « Il est impossible qu'un pouvoir possède un second pouvoir; d'ailleurs, même en présence de ces dispositions, on ne voit pas (toujours la connaissance du sens); et la production d'une chose nouvelle ne se fait pas à partir d'une cause sans propriété particulière. »

Les savants expliquent la disposition mentale comme une simple capacité ayant pour domaine la production d'une nouvelle connaissance, et qui est introduite dans l'ātman par une connaissance antérieure. Or, il n'est pas possible pour des capacités de posséder d'autres capacités, car cela entraînerait une régression à l'infini. De plus, même dans le cas où il y a des dispositions produites par les lettres précédentes que l'on a prononcées en transgressant l'ordre de succession, on ne voit pas qu'il y ait connaissance du sens. Ce n'est donc pas la (disposition mentale) qui peut être cause de cette dernière. Même avec un ordre de succession différent, les dispositions, qui sont produites isolément par la perception des lettres correspondantes, ne sauraient avoir plus de pouvoir les unes que les autres. De plus, cette disposition à laquelle vous attribuez une nature d'une sorte qui n'est pas

observée ailleurs, ne peut surgir d'une cause dépourvue d'une propriété spéciale; or les lettres en elles-mêmes, prises isolément, n'ont pas de propriété spéciale; et ce n'est pas non plus leur groupement avec d'autres qui les spécifie, car vu leur ordre de succession bien déterminé, leur groupement est impossible; on a déjà dit que les lettres qui ont déjà disparu et celles qui sont encore à venir, n'existant absolument pas à ce moment-là, n'ont aucune propriété, et qu'il est donc impossible qu'elles contribuent à faire naître l'effet (final).

8. Certains encore ont l'opinion suivante: nous n'admettons pas que les impulsions reçues [*bhāvanā*] aient une fonction directement en rapport avec la connaissance de la signification, mais plutôt, grâce à elles qui acquièrent une simultanéité de par leur caractère stable, une connaissance unique surgit qui consiste en un rappel de toutes les lettres (du mot); à ce point, ou bien cette (connaissance) elle-même, ou bien les lettres qui s'y trouvent, une fois connues en coexistence, donnent naissance à la connaissance du sens; si bien que l'on prendrait en vain la peine de supposer un sphoṭa. Et si l'on objecte que cette coexistence (des lettres se réalise) dans le souvenir et non dans la perception, qu'a-t-on besoin d'une simultanéité qui se trouve dans la perception? Ce n'est pas elle que l'on vise à tous les moments de la connaissance des lettres, et elle n'existe que dans la connaissance remémorée. Certains considèrent que cette connaissance (unique), faite à la fois de souvenir et de perception, prend la forme de lettres actuelles et de lettres qui n'existent plus et que la dernière lettre est son objet (réel).

C'est la thèse des anciens Naiyāyika qui est ici rapidement exprimée: la connaissance totale qui précède immédiatement la connaissance du sens serait faite de la perception de la dernière lettre et du souvenir des lettres précédentes. Elle serait donc contemporaine de la perception de la dernière. L'opinion d'Upavarṣa qui est ensuite résumée—du moins telle que l'on croit la connaître—fait au contraire de cette connaissance finale uniquement un souvenir; elle se produirait immédiatement après la perception de la dernière lettre et immédiatement avant la connaissance du sens. Ces deux positions sont un peu plus longuement exposées et discutées dans le *Tattvabindu* qui adopte pour *siddhānta* le point de vue de l'avocat des lettres. Ici

toutes les nuances du varṇavāda sont discutées en bloc et réfutées par le sphoṭavādin. Cf. *Tattvabindu*, pp. 29-33.

Pour d'autres, (cette connaissance) qui reprend simultanément toutes les lettres, née qu'elle est de la totalité des germes ou impulsions dont la cause est l'appréhension de toutes les lettres, et qui suit immédiatement l'appréhension directe de la dernière lettre, est formée uniquement de souvenir. Et il est faux également qu'il n'y ait pas de souvenir simultané d'(éléments) que l'on a connus successivement. En effet: tous les philosophes admettent que, même de choses perçues successivement, on a une connaissance qui en saisit la collection. Si l'on n'admettait pas cela, la perception d'une collection de cent, de vingt objets connus de cette manière serait contradictoire. C'est pourquoi, bien que tout d'abord les lettres aient été déterminées par des perceptions successives venues de l'ouïe et de l'organe mental, ensuite il se forme un souvenir sans dualité ni succession qui englobe toutes les lettres. En ce cas, puisque les lettres, reprises comme en un reflet, ne perdent pas leur immédiateté par rapport à l'effet désiré, l'expression populaire selon laquelle « nous connaissons le sens par la parole » aussi bien que celle de l'auteur du Traité (d'étymologie): « Le devenir de l'action est exprimé par le verbe », sont correctes.

Autrement dit, il est bien vrai que la connaissance du sens se produit immédiatement après la connaissance des lettres: elles sont donc la cause de la connaissance du sens et ce sont elles qu'il faut entendre par le mot *śabda*. C.Q.F.D.

C'est ce qui a été dit:

« La connaissance de l'ensemble des lettres qui suit la perception de ces lettres connues d'abord de façon successive, est la cause de la connaissance du sens. » (*Ślokavārtika, ibid.* 109)

—Dans cette thèse aussi:

Kā. 8 « Malgré la diversité des appréhensions préalables, on devrait avoir la connaissance du sens. Et dans l'appréhension unique (de l'ensemble) on ne remarque plus aucune diversité entre elles. »

En effet, les premières appréhensions, qu'elles aient un ordre de succession particulier—saisies qu'elles seraient selon la succession

désirée ou la succession inverse—, ou bien qu'elles soient sans ordre de succession, qu'elles aient pour objet les lettres prononcées par une seule personne ou que ce soit le contraire, ces appréhensions ne diversifient pas l'être des lettres, qui se retrouvent dans l'appréhension venant ensuite et prenant la forme de l'ensemble des lettres.

Autrement dit, dans le souvenir global, il n'y a plus d'ordre de succession, si bien qu'il importe peu pour la connaissance du sens que les lettres aient été prononcées d'une manière ou d'une autre.

Car, on l'a déjà dit, il n'y a aucune distinction entre ce qui n'a pas été effectué et ce qui a cessé d'exister sans laisser de traces [*niranvaya*]. Tandis que dans l'appréhension unique (qui suit), étant donné son caractère de simultanéité, il n'y a plus de distinction à faire dans l'ordre de succession.

Ceci non plus n'est pas correct: cette simultanéité se rapporte à l'appréhension et n'a pas pour objet ce qui est à appréhender; car les lettres à appréhender sont connues dans une connaissance unique seulement avec leur ordre de succession particulier. (Ce n'est pas correct) parce que, d'elles-mêmes, les lettres étant éternelles et d'extension infinie, n'assument aucun caractère successif, soit spatial, soit temporel; si bien que (l'ordre de succession) auquel on a recours est dans la connaissance (et non dans la nature des lettres). Or cette (connaissance) est sans dualité, sans ordre de succession, en laquelle les lettres se trouvent pour être causes du sens. D'autre part, cette (même connaissance) n'a pas pour domaine une succession qui serait en relation avec les appréhensions (successives) préalables: car une (cognition) formée des lettres ne peut avoir pour objet (aussi) leur appréhension [*upalabdhi*].

En d'autres termes, les lettres par nature échappent aux délimitations de temps et d'espace puisqu'elles sont éternelles et d'extension infinie. C'est donc seulement par référence à leur perception et non à elles-mêmes que l'on peut parler d'un ordre de succession. Or le souvenir qui reprend en lui toutes les lettres ne peut comporter aucun rappel de l'ordre de succession puisqu'il n'est plus question de la perception des lettres mais seulement des lettres elles-mêmes. La *Gopālikā* propose une interprétation plus technique de cette phrase à laquelle invite la précision des termes employés: *varṇāvalambitayā tadupalabdhīnām aviṣayīkaraṇena*. Ici Maṇḍana se rallie évidemment à l'école Bhāṭṭa en s'opposant à la fois aux Vedāntin et aux Prābhākara: ces

derniers admettent en effet que le même acte de connaissance est à la fois connaissance directe de l'objet et connaissance réfléchie de cette connaissance. Au contraire, les Bhāṭṭa, et par-delà Kumārila, Śabara lui même, dont la *Gopālikā* cite une phrase à l'appui, tiennent qu'il n'y a pas de connaissance immédiate de la connaissance, autrement dit que la connaissance réfléchie d'une perception n'est pas incluse dans cette perception mais relève de l'inférence. La connaissance de l'objet détermine l'inférence de la propriété qu'a l'objet d'être connu, sa *jñātatā*. En ce cas, une perception qui aurait pour objet des lettres, qui consisterait en la connaissance de ces lettres, ne pourrait être en même temps connaissance de la connaissance de ces lettres: « *Satyaṃ pūrvaṃ buddhir utpadyate, na tu pūrvaṃ jñāyate* » affirme la phrase citée de Śabara (*Bhāṣya* I-1-5). Or si l'on n'a pas la connaissance de la connaissance des lettres, on a encore moins celle d'un ordre de succession lié à cette connaissance. Le souvenir pourra encore moins rappeler cet ordre de succession qui n'a pas été connu directement.

D'ailleurs, on ne peut avoir connaissance d'une succession là où l'on ne veut pas avoir de relation de limite à délimité. Or, quand il s'agit d'un mot unique, quoiqu'il soit formé des multiples parties que sont les lettres, on ne peut s'attendre à trouver ce rapport de limite à délimité qui implique division. Sans doute, les germes ou impulsions qui découlent de l'acte d'appréhension de chaque lettre, en formant un groupe compact, pourraient donner naissance à un souvenir unique consistant en une multiplicité (d'éléments), mais cela ne suffit pas à donner aux lettres en elles-mêmes, qui ont déjà atteint leur but, une nouvelle propriété spéciale (à savoir un ordre de succession). Dans ces conditions, de n'importe quelle manière on déterminerait le sens, en l'absence de toute propriété (nouvelle), une fois que l'on a la connaissance finale produite par la totalité des dispositions qui viennent des perceptions antérieures. Or, ce n'est pas cela que l'on observe; et de là on infère que la (connaissance du sens) naît d'une cause différente des (lettres).

Par là on a aussi réfuté ceci:

« Ou encore, s'il en est ainsi, l'autre état (des lettres) qui ont été saisies de façon successive, l'état simultané, devrait être cause en permanence de la connaissance du sens. » (*Ślokavārtika, ibid.* 108)

(On a réfuté cela) parce qu'il n'y a plus de différence, étant donné l'absence de distinction entre ce qui a disparu depuis longtemps, ce qui vient juste de disparaître et ce qui n'est pas encore

né. Et sans relation avec une (telle distinction), il s'ensuit que l'on a toujours et en toutes circonstances la connaissance (du sens).

9. Quand on dit que l'on connaît le sens par la parole, on ne veut pas dire que ce sont les lettres reprises en une connaissance de leur collection qui fonde la connaissance du sens, ni non plus que c'est le genre parole (qui la fonde). En effet:

Kā. **9** « On n'observe pas que les termes exprimant un genre s'appliquent à un ensemble (d'individus, *i.e.*, de lettres); en effet, ils expriment ou bien le genre ou bien les individus unis à ce genre. »

Ce n'est pas seulement le genre parole que l'on veut dire; il n'y a pas de connaissance du sens par le genre parole, car il s'ensuivrait que dans des mots comme « vache », « cheval », il n'y aurait pas de distinction de sens puisqu'il n'y aurait pas de distinction dans les (mots qui les expriment). Et il ne convient pas de dire que les individus (lettres), pour autant qu'on ne se réfère pas à leurs différences sont indiqués par le genre en lui-même, car l'on observe que (le terme « parole ») a même substrat que des lettres individuelles quand on dit: « Nous avons la connaissance d'un sens par le mot « vache ». »

Et ce n'est pas non plus l'élément individuel (la lettre) que l'on veut dire, car ces (éléments) sont multiples, si bien que l'on ne pourrait les désigner par un singulier: « par *le mot* « vache ». » En effet, les mots indiquant un genre qui s'appliquent à des individus donnés et se trouvent avoir même substrat que ce qui exprime ces (individus), ne suivent pas le nombre du genre (le singulier).

> Autrement dit, si c'était la lettre individuelle qui était désignée par *śabda* dans la phrase: *gośabdādartham* . . . , on ne pourrait avoir *gośabdāt* au singulier, mais un pluriel rendant compte de la multiplicité des lettres qui composent le mot *gauḥ*.

Assurément, on ne dit pas « *le* brahmane Devadatta et Yajñadatta », non plus que « *l'*arbre *dhava* et *khadira* ».

Ce n'est pas non plus l'ensemble (particulier des lettres formant le mot *gauḥ*) que l'on veut dire, étant donné que les termes désignant un genre sont inhérents à chaque individu, tandis que

le genre ne réside pas dans un ensemble (particulier) et que (par conséquent ces termes) n'ont pas la capacité de s'attacher à lui. En effet, ils désignent le genre ou les individus de ce genre en tant qu'ils se fondent sur lui comme cause (de leur emploi), mais non un groupe; car on ne dit pas « l'arbre *dhava*-et-autres » comme on dit « la forêt de *dhava* et autres ».

Le texte porte exactement: *na hi bhavati yathā—dhavādiuāṃ vanaṃ dhavādivanam—iti vā, tathā—dhavādināṃ vṛkṣaḥ dhavādivṛkṣaḥ—iti vā.*

—Mais on observe qu'un terme exprimant un genre s'attache à un ensemble, puisque, dans « cette forêt, ce sont des manguiers », on observe que (le terme « manguier » et le terme « forêt ») ont même substrat.

—Non, il y a même substrat en ce que (le terme) qui désigne les individus formant le groupe veut exprimer l'identité du groupe et de ses membres; c'est ainsi qu'il est au pluriel; sinon, s'il s'attachait au groupe (en tant que tel), il serait au singulier comme le terme « forêt ». D'ailleurs, ici, il n'en est pas ainsi, puisqu'il n'y a pas de terme pour l'ensemble: dans « *gauḥ* », les lettres *g* etc., sont posées avec des natures bien distinctes, et (le mot) n'est pas au pluriel. Pour la même raison aussi, ce n'est pas un composé de type *dvandva* qui est ainsi désigné. En effet, on ne dit pas: « Apporte un arbre *dhava*-et-*khadira* », mais plutôt: « deux arbres, un *dhava* et un *khadira* », car l'identité du groupe et de ses membres est (seulement) métaphorique.

Et ce n'est pas davantage la dernière lettre que l'on veut dire, puisque l'on doit se référer (aussi) aux lettres précédentes. C'est pourquoi il est impossible d'expliquer l'affirmation courante (que l'on connaît le sens par la parole) sans supposer une entité verbale qui soit une (pour chaque unité de sens).

L'entité verbale une—*ekaṃ śabdātmānam*—est évidemment le sphoṭa qui ici n'est pas appelé par son nom. Il est probable que Maṇḍana suit ici implicitement le texte du *Śābarabhāṣya* où le terme sphoṭa n'est pas employé non plus: « *ato gakārādivyatirikto'nyo gośabdo'sti yato'rthapratipattiḥ syāt . . . ato na tebhyo vyatiriktamanyat padaṃ nāmeti* ». D'ailleurs il ne s'agit toujours que du *padasphoṭa*, que Bhartṛhari n'admet pas.

—Supposons l'opinion suivante: « C'est impossible, parce que l'on observe que les affirmations courantes sont de deux sortes:

celles qui ont un sens possible, et celles dont le sens est impossible; en effet, on ne peut pas admettre quelque chose sans preuve, simplement parce qu'une telle affirmation serait impossible (autrement).

—Non, il n'en est pas ainsi, car on n'a pas la connaissance d'un sens impossible (par cette phrase). On a, de fait, connaissance d'un sens impossible dans des phrases comme « une vieille vache » . . . mais ce n'est pas la même chose dans le cas présent.

> « *Jaradgauḥ* » est le début d'un verset burlesque qui accumule les absurdités. On le prend traditionnellement comme exemple de phrase dont le sens est impossible. Noter que l'impossibilité dont il s'agit ici n'est pas une impossibilité d'ordre syntaxique mais une impossibilité réelle de l'objet exprimé.

En effet, il n'est pas possible que soit impossible ce qui passe dans l'usage universel sans rencontrer de contradiction. Car même ceux qui ne sont pas du même avis au sujet de la parole ne nient pas qu'ils acceptent cet usage (de la phrase: nous connaissons le sens par la parole); et (cette affirmation) n'est pas non plus sans preuve [*apramāṇaka*]; en fait on appréhende l'entité verbale une par un moyen de connaissance valide [*pramāṇa*]; pour cette raison on fait ainsi usage (de la phrase citée) en rejetant les objections; ainsi donc, on n'a pas la connaissance du sens à partir des lettres reprises en une connaissance ultérieure.

> L'argumentation est en deux temps: d'abord l'usage universel de l'expression: « nous connaissons le sens par la parole », ne peut pas être négligé. Même ceux qui refusent le sphoṭa l'emploient, alors qu'elle ne se justifie que dans l'hypothèse du sphoṭa.
>
> D'autre part, cette phrase courante est d'autant moins négligeable qu'elle s'appuie sur une connaissance valide; Maṇḍana veut évidemment ici faire allusion au fait que l'on perçoit le sphoṭa, i.e., que l'on perçoit le substrat sonore de chaque unité de sens comme une unité. Cette affirmation est absente de l'argumentation du sphoṭavādin dans le *Śābarabhāṣya*, où elle est remplacée par le recours à l'autorité: c'est sur la foi de l'opinion de Yāska que l'on suppose un moyen de connaissance valide du sphoṭa, mais on ne dit pas qu'il y a connaissance directe du sphoṭa. Maṇḍana ne se rallie pas pour autant à Bhartṛhari pour qui le sphoṭa n'est perceptible qu'à une certaine étape du *śabdayoga*, mais non à la perception normale. Chez Maṇḍana, aucune référence à cet étagement des manifestations de la parole.

10. Tenons-nous en donc à ceci: « C'est la dernière lettre, associée aux dispositions produites par les lettres précédentes, qui est

expressive » (*Śābarabhāṣya* I-1-5); mais disons que ce n'est pas la disposition cause du souvenir qui est à la source de la connaissance du sens; c'est plutôt une autre (sorte de disposition) comme celles qui sont produites par les différents rites, sacrifices secondaires, etc., qui sont causes de (l'obtention) du ciel, etc., et que l'on appelle « éléments nouveaux » [*apūrva*]: c'est elle seule, qui, produite par la perception des lettres prononcées par une personne donnée dans un ordre fixé, a pour résultat la connaissance du sens; de même que (dans le cas des sacrifices), sur la foi de l'enseignement sacré, on reconnaît que la réglementation concernant l'agent et l'ordre de succession (des rites) sert à la production de l'impulsion que l'on appelle « élément nouveau »; de même ici aussi, sur la foi de l'observation d'une différenciation des effets, on reconnaît que la réglementation concernant l'agent et l'ordre de succession a son utilité.

Et il n'est pas vrai, puisque c'est la dernière lettre aidée des dispositions mentales qui est ce qui fait connaître (le sens), que ce n'est pas la parole qui (le) fait connaître, ce qui entraînerait la destruction de la relation entre la parole et son sens. En effet, le fait que des instruments requièrent un certain mode d'action [*itikartavyatā*] ne leur fait pas perdre leur nature d'instrument, sinon il s'ensuivrait qu'ils la perdent dans tous les cas.

Rappel d'une règle de Nyāya définissant la cause instrumentale: « *Vyāpāravadasādhāraṇakāraṇam karaṇam.* » Le *vyāpāra* du Nyāya est *l'itikartavyatā* des Mīmāṃsaka.

D'ailleurs les premières lettres non plus, qui, au moyen de leur opération appelée « disposition », contribuent chacune par elle-même à poser la connaissance de la signification, ne sont pas sans faire connaître (le sens). Car l'intervention, (entre eux et le résultat) de leur opération ne fait pas perdre aux instruments leur instrumentalité et ne saurait en aucun cas la leur faire perdre.

C'est encore une règle de l'ancien Nyāya qui est introduite ici: « *Na hi vyāpāreṇa vyāpāriṇo'nyathāsiddhiḥ.* » L'opération doit accompagner l'instrument pour qu'il soit effectivement instrument. On a donc assimilé le *saṃskāra* ou disposition mentale au *vyāpāra* des lettres, conçues comme instruments de la connaissance du sens.

D'ailleurs on ne prononce pas des paroles pour produire des dispositions mentales, mais bien plutôt en relation avec la connaissance d'un sens.

Il ne convient pas non plus de demander pourquoi l'on donne la prèférence à la disposition mentale (plutôt qu'au sphoṭa) puisque l'on suppose également un élément invisible; car la supposition de la disposition mentale est nécessaire. En effet, même celui pour qui c'est une entité verbale sans parties, cause du sens, qui est mise en lumière à l'aide de la manifestation qu'elle reçoit des sons ou des lettres, même pour lui, les lettres ou les sons ne révèlent pas cette (entité) en restant indépendants les uns des autres, (sans quoi) elle ne serait pas plus mise en lumière que le sens; on ne saurait même soupçonner (le sphoṭa) d'être révélé partie par partie, puisqu'il n'en a pas et qu'on n'en perçoit pas. Et ce ne sont pas non plus (les sons) pris tous ensemble (qui le révèlent) puisqu'ils viennent à l'existence selon un ordre de succession fixé, et qu' (alors, ils devraient le révéler) aussi lorsque (l'ordre de succession) est l'inverse de ce que l'on observe (habituellement). (L'hypothèse du sphoṭa) encourt donc le même reproche (que celle des dispositions mentales): car (l'avocat des lettres) aussi doit admettre nécessairement une disposition mentale particulière pour réaliser la manifestation du sphoṭa; dans ces conditions, c'est à partir d'elle précisément que se réalisera la connaissance du sens; et l'on n'a pas là en germe la supposition du sphoṭa. Cela a été dit: « Dans la supposition d'une entité verbale, il y a et là (supposition de la disposition mentale) et la supposition de l'entité verbale. » (*Śābarabhāṣya* I-1-5)

De même:

«L'existence réelle (du sphoṭa et sa) différence (avec les lettres), ainsi que le fait (pour le sphoṭa) d'être dépourvu de parties, doivent être (supposés) en plus dans votre hypothèse; c'est pourquoi nous nous efforçons (d'expliquer) ainsi (*i.e.*, à partir des lettres) la connaissance du sens. » (*Ślokavārtika, ibid.* 94)

—A cela nous répondons:

Kā. **10** « Pour l'avocat du sphoṭa, il n'y a pas de disposition analogue à l'élément nouveau (du sacrifice), autre que celle formée par la marque [*vāsanā*] déjà bien connue. »

Cf. ci-dessus p. 27: l'avocat des lettres renonçait au rôle causal des *saṃskāra* de la mémoire que son adversaire avait réfuté, pour adopter une nouvelle sorte de *saṃskāra*, celle qui est produite par les sacrifices et qui assure la liaison entre les éléments du sacrifice et son résultat unique et non immédiat. Cf. *Tattvabindu* p. 11. Mais cette référence à une nouvelle sorte de disposition mentale n'annulait pas la première sorte qui est admise par tout le monde.

En effet, l'avocat des lettres suppose une disposition née de la perception des lettres, qui serait cause de la connaissance du sens, et qui serait absolument inobservable comme l'élément nouveau produit par les différents rites (d'un sacrifice); et pour lui, la réalisation de la connaissance du sens n'est pas fondée sur la disposition mentale appelée « marque » qui est déjà bien connue, parce que, comme nous l'avons dit, une impulsion née de l'appréhension d'une chose ne peut être cause de la connaissance d'autre chose, étant donné que cela outrepasserait les prémisses: en effet, impossible d'avoir une cause unique pour des effets différents; au contraire, comme nous le dirons, la disposition mentale sur laquelle nous fondons l'appréhension du sphoṭa n'est rien précisément que la disposition appelée « impulsion » [*bhāvanā*]. Si bien que (dans notre hypothèse) nous ne commettons pas la faute de supposer un élément absolument invisible; mais il s'agit d'un élément bien observable dont on infère seulement la proximité (dans ce cas précis).

11. De plus:

Kā. **11** « Là (dans le cas du sacrifice), à cause de la réglementation concernant l'agent, l'ordre de succession, etc., on doit supposer beaucoup d'éléments invisibles sur la foi du texte védique; tandis qu'ici, (dans le cas de la connaissance verbale), on est débarrassé des (suppositions). »

Dans le domaine précédent, celui des (sacrifices) de nouvelle lune, etc., on suppose de nombreux éléments invisibles à cause de la réglementation concernant l'agent, l'ordre de succession, etc.

sur la foi de l'enseignement sacré, parce qu'il n'y a pas d'autre issue.

> Les textes sacrés posent certaines conditions d'agent, d'ordre des rites, etc., à la validité du sacrifice: il doit y avoir une raison à cela et ces détails doivent contribuer au résultat dont ils sont séparés dans le temps; de plus, ils ne semblent avoir aucun effet immédiat. Aussi faut-il supposer autant de résultats invisibles de l'accomplissement de ces détails fixés par les textes, qui iront contribuer au résultat final.

Mais ici, il n'en est pas de même, car une autre issue est possible: la connaissance du sens est obtenue par les entités verbales particulières qui sont mises en lumière par différents sons, réalisés par différents efforts (d'articulation) directement perçus. En effet: les différents efforts d'articulation sont directement perçus, et l'on reconnaît précisément que les différences d'effet se conforment à la différence des causes; d'ailleurs l'avocat des lettres non plus ne nie pas une différence dans les sons qui manifestent (la parole), puisque la réalisation des différentes lettres en dépend; mais il faut simplement supposer différentes entités verbales; ou bien même pas cela, puisque nous nous proposons d'expliquer que cette (entité verbale) est directement perçue. De plus, lui qui a peur de supposer plusieurs éléments invisibles, n'admet pas une entité verbale unique; pourquoi la rejette-t-il alors qu'il suppose bien d'autres éléments invisibles qui seraient connus par la réglementation concernant l'agent, l'ordre de succession, etc.? (Il rejette) non seulement la connaissance profane selon laquelle « nous connaissons le sens par la parole », mais aussi la connaissance sacrée qui dit: « La relation entre la parole et son sens étant bien établie » (*Kātyāyanavārtika* I. 1-1); car, on l'a déjà dit: la disposition mentale n'est pas verbale, la dernière lettre n'est pas ce qui fait connaître (le sens), l'ensemble (des lettres) n'est pas verbal et il n'est pas non plus ce qui fait connaître (le sens).

12. *Kā.* 12 « D'ailleurs il n'est pas logique d'avoir une disposition particulière qui ne vienne pas d'une cause particulière. Or, il n'y a pas de différence dans la (cause) qui vienne soit de la proximité d'autre chose, soit de sa nature propre. »

En effet, deux sortes de causes peuvent former la propriété (qui produira) un effet: ou bien celles qui, de par leur nature

propre, sont douées de cette propriété, ou bien celles qui se forment une propriété en s'unissant á une (cause) auxiliaire. Or, dans le cas envisagé, on ne reconnaît pas de différence (dans les lettres qui viendrait) de leur nature propre; et il n'y en a pas non plus qui soit fondée sur (leur) union avec d'autres (lettres), puisque, du fait qu'elles viennent á l'existence selon un ordre de succession fixé, elles ne se trouvent jamais simultanées. Même si, du fait de la stabilité de la disposition mentale produite par la lettre précédente, sa proximité donne une propriété (spéciale) á celle qui suit, cependant, la première lettre n'a pas de différenciation qui soit fondée sur l'union avec une autre, ni non plus qui vienne d'elle-même. Comment alors produirait-elle une disposition appropriée á la connaissance du sens?

Pour ceux aussi qui tiennent que les lettres sont, par nature, différentes dans chaque mot, cette (différence) ne contribue pas (á la connaissance du sens), même si elle est réelle, car une différence dépourvue de la référence à une connaissance (établie) [*prajñāna*] ne peut rien faire connaître; en effet, ce n'est pas par leur existence pure et simple que les sons entendus servent à faire connaître un sens.

Ici, les Naiyāyika sont visés. Ils ne croient pas á l'éternité des lettres, et chaque énonciation de la lettre g. fait exister pour deux *kṣaṇa* une lettre g. différente de toutes les autres lettres g. déjà prononcées où à prononcer. Mais cette différence est stérile, elle retranche plutôt qu'elle n'ajoute à l'efficacité de chaque lettre.

13. *Kā.* **13** « Il n'est pas vrai que l'on ait conscience de la seule dernière lettre au moment de la relation (avec le sens), ni de la (dernière lettre) accompagnée des dispositions mentales, parce que celles-ci sont au-delà du domaine de la perception. »

En effet, les paroles dont la relation au sens est déjá connue mettent leurs sens respectifs en lumière. On n'a aucune connaissance, á ce moment-là, que ce soit seulement la dernière lettre qui soit en relation avec le sens; la connaissance du sens ne saurait venir d'elle seule. Et ce n'est pas non plus (cette dernière lettre) spécifiée par les dispositions mentales (qui est en relation avec le sens), parce que ces dernières, qui sont au-delà des bornes du

domaine des sens, ne sont pas perçues directement; et puisque le résultat, à savoir la connaissance du sens, n'existe pas alors (au moment où la disposition mentale est produite), l'inférence ne peut entrer en jeu (pour nous faire connaître cette disposition);—parce que, d'autre part, si ce qui spécifie n'a pas été découvert, il n'y a pas de connaissance spécifiée (de la dernière lettre) qui entre en jeu;—et parce que, de ce qui n'est pas connu, on ne connaît pas la relation (à un sens), sinon l'on outrepasserait les prémisses.

—Mais on a les mêmes conséquences aussi dans (l'hypothèse) du sphoṭa.

—Non, car, comme nous avons l'intention de l'expliquer, il relève de la perception sensorielle. A quoi servirait donc de prendre la peine de l'inférer? Quant à celui qui, à cause d'erreurs occasionnelles, dédaigne même le témoignage des sens, qu'on invoque contre lui le témoignage de l'inférence.

C'est donc le varṇavādin qui refuse le témoignage des sens, c'est-à-dire l'expérience selon laquelle nous percevons *un* mot et non une multiplicité de lettres.

14. *Kā.* **14** « Ce ne sont pas les premières lettres qui spécifient (la dernière), l'acte par lequel on les connaît ayant cessé (quand la dernière lettre est prononcée). Et si elles sont reprises en un acte unique de connaissance, alors c'est l'ordre de succession et le reste qui ont disparu. »

—Soit encore l'opinion selon laquelle les premières lettres sont différenciatrices (de la dernière).

—Non, parce qu'alors (au moment où la dernière lettre est perçue) l'acte qui les appréhendait est terminé et qu'elles ne sont pas différenciatrices de par leur seule existence, sans quoi il s'ensuivrait l'unicité (absolue) de la parole, puisqu'elles existent toutes indistinctement. Elles pourraient avoir ce caractère spécificateur, quand elles sont toutes ensemble dans l'acte final de connaissance, produit par les germes ou impulsions qui découlent de toutes les appréhensions; mais dans ce cas, étant donné la disparition de la différence d'ordre de succession etc., et que (des lettres) où les différences d'ordre de succession et autres ont disparu

ne donnent pas à connaître leur capacité (d'expression), la connaissance du sens viendrait de n'importe quelle manière des (lettres) découvertes précédemment et qui apparaîtraient dans un seul acte d'appréhension; on l'a déjà dit.

15. *Kā.* **15** « On ne peut avoir la connaissance (du sens) si l'on n'est pas sûr qu'une seule personne prononce (les lettres). Or on ne peut en être assuré sans raison. »

Posons donc cette question à l'avocat des lettres: est-ce que le fait qu'il y a plusieurs personnes qui prononcent (les lettres) aide à la connaissance du sens ou non? S'il ne lui aide pas, alors celle-ci devrait se produire même s'il y a différentes personnes qui prononcent (les lettres); ce que vous n'admettez ni n'observez, selon qu'il a été dit:

« Mais alors, de ces lettres qui deviennent les accessoires de la connaissance du sens, on veut aussi mentionner leur association, l'unité d'agent et l'ordre de succession. Etant donné qu'il y a un ordre de succession qui a pour cause l'unité de la personne qui prononce (les lettres), ce qui règle cette personne, c'est l'observation de l'ordre de succession (suivi) auparavant par les gens d'expérience. Au contraire, la simultanéité (des lettres) étant impossible, on ne se fonde pas sur elle ici; et s'il y a diversité d'agent, on observe qu'il n'y a pas de signification dans ces conditions. » (*Ślokavārtika*, *ibid.* 70-72)

Si au contraire (le fait qu'il n'y a pas plusieurs agents) aide (à la connaissance du sens), étant donné que (ce facteur) fait partie des (causes) directement informatrices [*Jñāpaka*], il ne contribue pas à la connaissance du sens s'il n'est pas connu de façon certaine.

L'unité d'agent ne peut être cause que si elle est explicitement connue elle-même et pas seulement présente. Elle n'est pas un *kārakahetu*, un simple instrument, mais un *jñāpakahetu*, terme que je traduis ici par « cause (directement) informatrice ». Cf. au contraire, p. 64, la position exacte du Sphoṭavādin sur ce point.

Or on observe une connaissance du sens à partir de lettres prononcées par une personne éloignée ou cachée; dans le cas d'une personne éloignée et d'une personne cachée, il n'est pas possible d'avoir sans raison la connaissance de l'unité de celui qui parle.

Il se peut en effet que, si la voix est semblable et l'énonciation continue alors même qu'il y a plusieurs personnes qui parlent, ou bien si l'on entend des paroles confuses, l'on ait la connaissance d'un sens; qui, en ce cas, est capable de discerner si c'est une ou plusieurs personnes qui parlent? Et il n'y a pas là simple audition de sons, car, ce qui se retrouve dans la pensée de certains (auditeurs), ce sont des lettres, des mots et des phrases bien distincts.

16. *Kā.* **16** « Au moment où l'on a la connaissance de la relation (avec le sens), on ne connaît pas nécessairement l'unité de la personne qui parle si les (lettres) sont prononcées par une personne éloignée ou cachée. »

Même quand des lettres sont prononcées par une personne cachée ou éloignée, celui qui a compris explique le sens à celui qui n'a pas compris. Et celui qui explique ne se fonde pas sur l'unité de la personne qui parle; celui à qui l'on explique ne la connaît pas non plus par lui-même, alors qu'elle n'a pas été comprise par l'autre, car on lui explique la relation (avec le sens) des (paroles) telles qu'il les a perçues. L'unité de la personne qui parle, en effet, n'a pas le pouvoir de se faire connaître, nous l'avons dit, sans une cause (appropriée).

17. C'est pourquoi:

Kā. **17** « Alors que l'unité de la personne qui prononce (les lettres) n'aide en rien, et quoique cela ne fasse pas de différence dans les dispositions mentales, etc., cependant, lorsqu'il y a plusieurs personnes qui prononcent (les lettres), la connaissance (du sens) ne jaillit pas; ce qui fait chercher une autre cause (à cette connaissance). »

Ainsi donc, puisqu'au moment (où l'on explique) la relation (du mot avec son sens) on n'y a pas recours, et qu'au moment où l'on a la connaissance (de cette relation) on n'en a pas conscience, l'unité de la personne qui prononce (les lettres) n'aide en rien (à la connaissance du sens), et même lorsqu'il y a plusieurs personnes à prononcer (les lettres), la connaissance du sens (devrait) pouvoir se produire puisque cela ne fait aucune différence dans l'appréhension des lettres, les dispositions mentales, etc. Or, elle

ne se produit pas, (nous) avertissant (ainsi) qu'elle tient son être d'une autre cause. Et l'on n'a pas la même conséquence (à savoir que l'unité d'agent ne serve à rien) encore, avec cette autre cause (le sphoṭa), car on n'appréhende pas le sphoṭa s'il est proféré par plusieurs personnes.

Ce développement sur l'unité d'agent ne se retrouve pas dans le *Tattvabindu*, oeuvre d'un varṇavādin. L'objection du sphoṭavādin est seulement rappelée, et l'on n'y répond même pas sous prétexte que l'unité d'agent est une condition évidente de la connaissance du sens. Cf. *Tattvabindu*, trad. p. 27.

Noter qu'ici, dans la nouvelle hypothèse, le sphoṭa prend la place des lettres. C'est lui qui est énoncé (à travers les sons) comme ce qui va faire connaitre le sens. Tandis que l'objection suivante met la manifestation du sphoṭa en parallèle avec celle du sens et non plus des lettres.

18. Mais il y a absolument la même conséquence dans la manifestation d'une entité verbale que dans la manifestation du sens. Cela a déjà été dit:

« Celui pour qui c'est un sphoṭa sans partie qui est manifesté par la perception des lettres, il n'est pas davantage libéré de cette objection. » (*Ślokavārtika, ibid.* 91)

—A cela on répond:

Kā. **18** « C'est chacun des sons, différenciés par divers efforts d'articulation, qui le met en lumière grâce à la succession des connaissances indéfinissables [*anupākhyeya*] et des impulsions auxquelles elles donnent lieu. »

Il n'est pas vrai que du fait de l'absence de toute distinction entre le cas où (les lettres) sont isolées, celui où elles sont simultanées, celui où l'ordre de succession est différent de l'ordre requis, celui où il y a différentes personnes qui les prononcent, on ait la même conséquence pour la manifestation d'une entité verbale que pour la manifestation du sens (par les lettres). En effet: dans tous les cas, les efforts d'articulation, dont, grâce aux processus mentaux [*cittavṛtti*] déterminant ceux qui feront surgir le sphoṭa, on appréhende immédiatement les formes différentes, et qui ont leur siège dans le soi de chacun,—ces efforts d'articulation dis-je, différencient les sons, en tant qu'ils sont causes de leurs natures respectives. Aussi les différentes entités verbales, manifestées

qu'elles sont par des résonances bien fixées ne sont pas mises en lumière dans n'importe lequel des cas (énoncés plus haut).

La dernière ligne de la p. 126 du texte de Madras[1] a deux fautes d'impression: il faut lire *āyatamāṇāḥ* au lieu de *āyatavanāḥ*, et *vyāvarayanti* au lieu de *vyārvatayati*; de plus, pour la clarté de la lecture, il vaut mieux séparer *svabhāvabhedahetutayā* et *dhvanīn*. De l'expression *svabhāvabhedahetutayā*, la *Gopālikā* fournit des interprétations à foison; pour nous, le résultat de cette multiplicité de sens possibles est l'obscurité, mais il n'est pas sûr que l'auteur ne les ait pas voulus. J'ai choisi celui qui me paraissait le plus satisfaisant, sinon le seul plausible. L'ātman est le siège des efforts d'articulation parce que ceux-ci naissent du désir d'exprimer quelque chose, désir qui appartient à l'ātman.

Et il ne convient pas non plus de dire ceci: (les sons) ne révèlent pas (le sphoṭa) chacun individuellement, sinon il s'ensuivrait que les dernières résonances [*nāda*] sont inutiles; il n'est pas possible non plus qu'ils le manifestent partie par partie étant donné que (le sphoṭa) n'a pas de (parties); et puisque chacun individuellement n'a pas ce pouvoir, ils ne l'ont pas non plus pris tous ensemble, parce que, étant produits successivement et n'arrivant pas à être simultanés, ils ne forment pas un ensemble; pour toutes ces raisons il est difficile d'admettre une manifestation d'un mot.

(Cette objection ne convient pas) parce que, même pris individuellement, les (sons) manifestent le sphoṭa tout entier, mais les résonances qui viennent ensuite ne sont pas inutiles parce qu'elles précisent la manifestation. En effet: les premiers sons font apparaître chez l'auditeur, dont l'organe mental n'a pas encore reçu d'impulsions particulières, des notions qui lui font appréhender une forme encore indistincte (du sphoṭa), mais qui déposent des germes ou impulsions faits pour produire ensuite une détermination plus distincte (du même sphoṭa); le dernier (son), lui, aidé de tous les germes ou impulsions produits par la détermination encore indistincte qu'ont donnée les premiers sons, fait surgir une connaissance tout à fait claire et distincte [*atīvyaktataram*] en laquelle, pour ainsi dire, l'image éclatante du sphoṭa réside.

Le verbe principal *udbhāvayanti* est au pluriel dans le texte mais il faut évidemment le corriger en *udbhāvayati*. Pour la comparaison qui suit et tout le raisonnement qu'elle clôture, cf. *Tattvabindu* trad. p. 7.

[1] Cf. p. 88 du texte de notre éd.

C'est comme lorsqu'un expert en joyaux fait une expertise: la nature du joyau, qui reste indéfinie [*anupākhyāta*] à première vue, apparaît de façon lumineuse dans la notion finale, l'intellect s'étant spécifié progressivement par les dispositions qu'ont produites les perceptions d'une forme encore indéfinissable [*anupākhyeya*]. En effet, il n'est pas possible autrement d'avoir cette clarté lumineuse plus à la fin qu'au commencement, étant donné qu'il n'y a aucune distinction (entre les premières et les dernières perceptions). C'est ce qui a été dit:

« De même que l'on arrive à posséder (par coeur) une section védique ou un *śloka* par répétition, mais que le texte n'est pas bien élucidé par chacune des répétitions, de même, c'est par des connaissances indéfinissables mais qui sont ordonnées à son appréhension, que la forme propre d'une entité verbale mise en lumière par les sons est déterminée. Dans l'intellect, où les résonances ont déposé des germes et qui s'est mûri à chaque répétition, l'entité verbale est déterminée au moment du dernier son. » (*Vākyapadīya* I. 83-85, éd. Cārudeva Śāstri, Lahore, 1935).

Les dispositions mentales nées de l'appréhension d'un sphoṭa par des formes encore indéfinissables font naître une idée plus clairement déterminée de ce même sphoṭa. Ainsi, on n'a pas le même défaut de multiplicité que l'avocat des lettres en ce qui concerne le sens.

19. Mais ce sont bien d'autres sortes d'éléments verbaux, les lettres, qui sont seuls mis en lumière tout d'abord, et non pas un mot, distinct ou indistinct. Et il n'est pas correct de dire que l'être de ces autres éléments verbaux met en lumière cette entité dont l'être est caché; comment une chose serait-elle mise en lumière quand c'est une autre qui l'est? Ce serait outrepasser nos prémisses. Comment le germe ou impulsion qui a été produit par la mise en lumière d'une certaine forme serait-elle cause de l'apparition d'une autre forme à la lumière? Si bien que (votre hypothèse) est également défectueuse. Si c'est une connaissance erronée [*viparyāsa*] qui est mise en lumière, il doit y avoir une cause à cela. Or, ici il n'y en a pas: ce ne sont pas les résonances, car elles sont déjà

causes de la détermination de la nature réelle (de la parole): ce qui est cause de l'appréhension d'une chose ne saurait être en même temps cause de la connaissance opposée; ou bien, si c'est la cause de la connaissance opposée [*viparyāsa*], cela ne donne pas l'appréhension de la nature réelle de cette chose. Si bien que l'on n'a plus de manifestation (de la parole). Et il n'est pas possible que (cela se produise) invariablement. Une corde, par exemple, ne donne pas de façon régulière la connaissance erronée [*viparyāsa*] d'un serpent; tandis que régulièrement, avant la détermination d'un mot, se produisent des perceptions qui ont la forme de l'appréhension des lettres. D'autre part, il n'est pas prouvé que tout le monde ait la même connaissance erronée. Car, lorsqu'il s'agit d'une corde, l'un verra un serpent, l'autre un filet d'eau. Enfin, quand il y a erreur, il n'y a pas un ordre de succession invariable: tantôt on prend d'abord (la corde) pour un filet d'eau, puis pour un serpent, tantôt c'est l'inverse. Tandis qu'ici la connaissance erronée se produit invariablement, avec un ordre de succession invariable et une nature invariable. Quelle en est donc la cause? Le fait d'être erroné, de plus, dépend d'une connaissance opposée (à la première) connaissance; et puisqu'elle n'existe pas ici, ce que l'on dit là est tout juste bon à persuader un enfant.

Il m'a été impossible ici de garder une traduction qui répète les mots tels qu'ils sont répétés en sanskrit. Le mot *viparyāsa* traduit par « connaissance opposée » quand il s'agit d'une connaissance erronée serait inintelligible. Mais d'autre part, il reste que la connaissance erronée est ce qui s'oppose à la connaissance vraie de façon positive, du moins dans la perspective de Maṇḍana, et qu'on la découvre erronée quand la connaissance vraie vient s'opposer à elle; d'où ici l'emploi de *viparyāsa* appliqué à la deuxième connaissance—correcte—qui va supprimer la connaissance erronée..

On répond:

Kā. **19** « Quand des (objets) apparaissent en silhouette, en effet, quelque chose d'autre est mis en lumière; mais par la succession des dispositions mentales la chose elle-même est mise en lumière aussi. »

Ceci est admis, que des objets qui sont perçus en silhouette [*ārūpa*] parfois sont mis en lumière comme autre chose; par

exemple, d'un arbre vu de loin, on a une connaissance qui prend la forme d'un éléphant; et si quelqu'un venant d'un endroit très éclairé, entre par exemple dans le sanctuaire d'un temple où il a fort peu de clarté, alors qu'il voit par exemple une corde qui n'est pas très distincte, c'est la forme d'un serpent qui lui apparaîtra. Et il n'est pas correct de dire qu'on n'a pas une perception de (l'éléphant ou du serpent) car ils sont en contact avec la vue; il n'y a en effet aucun contact avec autre chose qui soit la cause de la connaissance d'autre chose; ou encore, s'il n'y avait pas contact, c'est que le (fonctionnement de la vue) ne dépendrait pas de lui. C'est pourquoi, ce sont les premières perceptions elles-mêmes qui, à mesure qu'elles s'augmentent des suivantes, produisent une disposition mentale et sont causes de la connaissance distincte de l'arbre, etc. Sinon, on devrait (avoir cette connaissance distincte) dès la première perception; de plus, étant donné que, même si l'on reste à la même place, elle vient à l'existence de par la succession d'actes d'attention répétés, (la connaissance distincte) qui ne s'était pas produite à cause de l'éloignement n'apparaît pas (ensuite) à cause de la proximité. Voilà qui est logique. Même des gens dont les sens sont dans leur état normal, perçoivent un objet extérieur tel qu'il est après l'avoir perçu autrement au premier regard. Or ce n'est pas par un défaut de l'organe sensoriel qu'ils n'ont pas eu tout d'abord la connaissance (correcte). Si l'on dit que, la connaissance de la seule forme propre (de l'objet réel) dépendant de l'organe sensoriel, c'est un souvenir purement mental qui se présente à cause d'une similarité, alors qu'il en soit de même aussi pour les autres éléments verbaux (autres que le *sphoṭa*), considérés comme des parties (du *sphoṭa*, abusivement). Il a été dit:

« Ayant transformé par les premières perceptions un objet vu de loin ou dans des ténèbres complètes, on le détermine comme autre (que ce qu'il est). De même, pour la phrase qui est manifestée, une connaissance se produit tout d'abord, grâce aux agents de manifestation, comme si (la phrase) était divisée en parties. » (*Vākyapadīya* I. 90-91)

Tout ce développement repose sur la doctrine de l'erreur que professe Maṇḍana, qu'il a développée dans le *Vibhramaviveka* et qu'il applique dans la *Brahmasiddhi* (p. 136 sqq.). Il se range aux côtés des Bhāṭṭa en tenant que l'erreur vient de l'appréhension réelle de quelque chose qui n'est pas là, ou d'une chose autrement qu'elle n'est en réalité. On voit d'abord une chose, puis une autre, ou son opposée, et c'est l'apparition de la seconde qui fait juger de l'erreur de la première. Maṇḍana se sépare des Naiyāyika en jugeant que ce n'est pas un souvenir, *i.e.*, une connaissance purement mentale -*vānasa*- qui vient interférer avec l'objet réellement présent, mais une *viparītakhyāti*, une perception opposée à celle qui se produira ensuite, causée par l'indistinction de l'objet à première vue. Maṇḍana, qui a amené ici cette discussion sur l'erreur pour rendre compte de la perception du sphoṭa, a défini les premières perceptions indistinctes du sphoṭa par le terme *anupākhyeya*, qui est l'exact équivalent de *anirvacaniya*, terme par lequel Śaṅkara désigne la *māyā*. On s'attendrait à ce qu'il appliquât aussi le terme *anupākhyeya* aux perceptions erronées du type du serpent ou de l'éléphant dans sa théorie de l'erreur, tout comme les disciples de Śaṅkara diront de la perception erronée qu'elle est *anirvacaniya*. Le pas n'est pas encore franchi où l'advaita se présente comme un bloc systématique où toute question est résolue en fonction du postulat advaita. Maṇḍana semble même insister sur le caractère positif de la connaissance erronée en disant que la vue est vraiment en contact avec le serpent, sans quoi elle ne le verrait pas. Il faut probablement voir là un des effets de la polémique avec le bouddhisme: la connaissance d'un objet doit être objective; elle ne peut être ni perception de soi-même (*ātmakhyāti*, thèse des Yogācāra), ni perception d'un non-être (*asatkhyāti*, thèse des Mādhyamika).

Il n'est d'ailleurs pas sûr que l'*anupākhyeya* de Maṇḍana ait même connotation que l'*anirvacaniya* de Śaṅkara (que ce dernier n'applique d'ailleurs pas davantage à la connaissance erronée): le terme shankarien, appliqué à la *māyā* ne signifie qu'une chose: *sadasadbhinna*; sa valeur est ontologique; tandis que pour Maṇḍana *anupākhyeya* pourrait se référer plus simplement à l'indistinction d'une forme. Cf. aussi *Vākyapadīya* I. 84 (cité ci-dessus p. 37). La *vṛtti* de cette *kārikā* glose *anupākhyeya* par *anupākhyeyākāra*, de forme indéfinissable. Cependant le contexte général du *Vākyapadīya* laisse peu de doute sur la valeur ontologique du terme *anupākhyeya* pour son auteur.

Il serait bon aussi de relever dans la citation du *Vākyapadīya* I. 90 les termes *anyathākṛtya*, *anyathādhyavasyati*: ils semblent montrer que Bhartṛhari professe une théorie de l'erreur voisine de celle des Bhāṭṭa et que Maṇḍana est autant son disciple que celui de Kumārila en adoptant la notion de *anyathā*- ou *viparītakhyāti*.

20. *Kā.* **20** « Les sons, étant essentiellement semblables, sont causes de la connaissance erronée (des lettres). C'est précisément ce qui fait percevoir (le sphoṭa) qui, considère-t-on, est (aussi) cause de la perception erronée. »

Le commentaire de cette *kārikā* est directement inspiré de la *vṛtti* de la Kā I. 89 du *Vākyapadīya*; mais c'est une réponse, à l'objection du varṇavādin: « *viparyāsaprakāśanaṃ ca nimittāpekṣaṃ . . . na hi yadevāsyopalabdhinimittam, tadeva viparyāsanimittaṃ bhavitum arhati.* » Cf. ci-dessus p. 37-38.

Quoique, ayant pour objet les lettres, mots et phrases, les efforts d'articulation, les souffles émis par eux qui frappent les points d'articulation et les sons qui tiennent leur être de ce choc sur les points d'articulation et sont causes de la manifestation de la parole, soient en eux-même: différents (les uns des autres), cependant, de par l'identité des points d'articulation, des organes, etc., ils acquièrent une certaine similarité et sont comme confondus; c'est pour cette raison que l'on croit saisir certains éléments verbaux (les lettres) quand il s'agit d'autres (le *sphoṭa*); et c'est précisément ce qui fonde la perception (du *sphoṭa*) qui est cause de la connaissance erronée, puisqu'aucune autre cause ne s'associe (aux sons); et puisque la connaissance erronée relève aussi d'une appréhension (perceptive), comment ce qui ne sert pas à l'appréhension (du *sphoṭa*) servirait-il en ce cas (i.e. à la perception erronée, celle des lettres)?

C'est-à-dire qu'il n'y a pas à se préoccuper de trouver une cause auxiliaire en dehors de celle qui donne la perception du sphoṭa. Puisque la perception erronée des lettres est encore une perception, elle a même cause que la perception du sphoṭa. On voit ici pleinement les implications de la théorie de l'erreur de Maṇḍana (et probablement de Bhartṛhari).

Tout comme, lorsque l'on voit un arbre au loin, c'est précisément un contact avec l'organe de la vue qui est cause de la connaissance erronée (de l'éléphant). Et c'est le même (contact qui est cause) aussi de la perception (correcte) grâce à la série des marques déposées par des actes d'attention répétés, quoi que ce soit que l'on veuille dire par « ou bien, s'ils sont causes de la connaissance erronée ils ne manifestent pas (le *sphoṭa*) » (cf. ci-dessus p. 38).

Maintenant le sphoṭavādin va réfuter l'objection du varṇavādin: « *niyamānupapattiśca* » (p. 38-39) qu'il développait de trois manières: « *na khalu rajjvādiṣu . . . na ca sarvapratipattṛṇām . . . na ca viparyāse kramaṇiyamaḥ.* » La réfutation va donc avoir trois parties.

21. *Kā.* **21** « Du fait que (la perception erronée) est un moyen (pour arriver à la perception correcte), il y a invariabilité, si l'on tient que (le sphoṭa) est montré par autre chose. Dans l'expérience courante cette confusion est aussi sûre de se produire

pour la parole que pour la perception (à laquelle on l'a comparée). »

Telle est précisément la nature de cette cause de l'appréhension de la vraie nature de la parole, qu'au moment même où elle fait commettre une erreur, elle fait appréhender l'entité verbale, à cause d'une similarité invariable; en effet, il n'existe pas pour nous, dans la manifestation de l'(entité verbale), d'autres sons, différents des sons qui ont pour objet d'autres éléments verbaux (les lettres), et qui ne donneraient pas une connaissance erronée. Pour cette même raison, la connaissance erronée est la même pour tous les auditeurs, puisque sa cause est la même. De plus, l'ordre de succession (des connaissances erronées) est invariable parce qu'il y a un ordre de succession invariable (dans la manifestation du sphoṭa par les sons). De même, de la connaissance d'un nombre donné, la connaissance des nombres (qui le forment) mais qui n'existent pas réellement, est la cause, parce qu'elle en est le moyen; de même ici aussi, la détermination des autres éléments verbaux (est cause de la connaissance du sphoṭa). En effet, quand, pour une certaine action, on veut connaître combien l'on a d'objets, ceux-ci étant mesurés, disons, par le nombre cent, les nombres antérieurs n'existent pas, puisque le nombre est par nature ce qui mesure et que (les nombres antérieurs à cent) n'ont pas (cette nature). De même aussi que pour la production d'effets à partir du lait, d'un germe etc., il y a un ordre de succession invariable, de même aussi pour l'appréhension (du sphoṭa). C'est pourquoi, étant donné que, pour ceux qui saisissent la vraie nature de la parole quand elle est montrée par autre chose, il n'y a pas d'autre moyen (de le faire), la connaissance erronée est invariable. Tandis que ceux à qui les objets n'étaient pas montrés par autre chose, les grands voyants qui avaient l'intuition directe de la loi cosmique [*dharma*], dont la lumière intérieure n'était pas obnubilée, ont connu et fait connaître, admet-on, la vraie nature de la parole sans la série des perceptions erronées. Selon qu'il a été dit: « Il y eut des voyants qui avaient l'intuition directe de la loi cosmique; aux autres qui n'avaient pas cette intuition, ils ont transmis par

l'enseignement les formules sacrées [*mantra*]; d'autres, trop faibles pour enseigner, transmirent cet ouvrage, le Veda et ses annexes, pour que l'on comprenne la loi cosmique progressivement. » (*Nirukta* I-20).

Le texte du *Nirukta* est: « *te'varebhyo . . . glāyanto'vare bihna-grahaṇāya. . .* »

Cela a été dit:

« Ces éléments verbaux intermédiaires, qui sont irréels, seule l'incapacité de l'auditeur lui fait penser qu'ils existent; ce ne sont que des moyens d'appréhension (du sphoṭa). » (*Vākyapadīya* I. 86)

Le texte cité dans la *Sphoṭasiddhi* n'est pas satisfaisant. J'ai suivi celui de l'édition de Lahore du *Vākyapadīya* (p. 86), qui ne va pas non plus sans difficulté: « *asataścāntarāle yāñchabdān astīti manyate / pratipatturaśaktiḥ sā grahaṇopāya eva saḥ* // » La *vṛtti* du *V.P.* sur cette *kārikā* se rallie au texte ci-dessus. Détail intéressant du point de vue historique: elle contient l'expression *paraparadarśitaviṣayagrāhiṇām* dont Maṇḍana s'est inspiré. Cf. ci-dessus p. 42. Ce dernier semble s'inspirer indistinctement (cf. aussi ci-dessus p. 40) des *kārikā* et de la *vṛtti*; sans doute les attribue-t-il au même auteur. Les *dhvani* ici sont dits *asat* et non *anupākhyeya*, et la *Gopālikā* précise « *paramārthato'sataḥ* ».

« De même que pour connaître des nombres donnés, on appréhende les nombres précédents comme moyen (de les connaître) quoiqu'ils soient différents, de même on entend des lettres données (pour connaître une certaine parole). (*id. ibid.* 88)

Le texte de Lahore porte « *śabdāntaraśrutiḥ* » au lieu de « *varṇāntara-śrutiḥ* », mais *śabda* est entendu comme *varṇa*.

« De même qu'il y a un ordre de succession invariable dans la transformation du lait et du germe, de la même manière, il y a un ordre de succession invariable dans les perceptions des auditeurs. » (*id. ibid.* 92)

De même que dans la connaissance (de la parole) il y a invariablement la confusion d'une perception erronée du fait que la forme à saisir prend la forme d'un objet irréel, de même aussi, pour la parole en elle-même, du fait qu'elle prend la forme des divers sons qui la manifestent et qui sont semblables (entre eux), il y a la confusion d'une perception erronée qui prend une forme successive.

En effet: même ceux qui admettent que la vraie nature de la parole est différente des lettres et n'a pas de division en parties, même eux ne rejettent pas cette confusion invariable qui se définit par la succession et la relation de parties, ni cette autre qui consiste en (des distinctions) comme celles de l'accent aigu ou de la syllabe longue. En effet, dans des diphtongues (comme e) on a i et a; dans les autres voyelles aussi, qui sont associées à l'accent circonflexe et divisées par la différence de leurs parties que distinguent les accents aigu et grave (dont le circonflexe est la combinaison), on ne peut nier que l'on a la connaissance d'une succession et d'une relation de parties. Cela a été dit:

« Que la connaissance que l'on en a et la parole prennent une forme divisée est une confusion constante. La parole est conjointe à un ordre de succession et la connaissance a pour support l'objet à connaître (*i.e.*, la parole). » (*Vākyapadīya* I. 87)

« Il n'y a pas de connaissance sans un objet à connaître dans l'usage courant; et si la parole n'a pas revêtu une forme successive, elle n'exprime aucun sens. »

Cette dernière *kārikā* n'est pas identifiée. Noter que c'est bien la parole et non le sens qui pour la perception est l'objet à connaître. Et la forme successive de la parole commande la forme successive de la connaissance que l'on en a.

22. *Kā.* 22 « On a montré que la perception erronée est aussi cause de la connaissance correcte. Mais quoiqu'elle prenne la forme d'une certaine division, c'est le contraire qui est bel et bien perçu. »

Si l'on demandait comment une perception erronée est cause d'une connaissance correcte, nous l'avons montré par les citations: « Ayant transformé par les premières perceptions . . . » et « De même que pour connaître des nombres donnés. . . » Quant à (l'objection) selon laquelle le fait d'être erroné dépend d'une connaissance inverse de la (première) connaissance, et qu'en son absence, cela est bon à persuader un enfant, c'est vrai, si l'on n'avait pas cette (connaissance qui contredit la première); mais elle existe, et puisque l'on arrive au sens par la détermination

d'une unité verbale claire et distincte et qu'on ne le saisit pas autrement, il faut nécessairement admettre une parole une de la manière que nous avons dite.

—Supposons que l'on tienne l'opinion suivante: s'il n'y a pas de contradiction (entre les deux sortes de paroles), cette (parole une) ne suffit pas à faire disparaître la division; or il n'y a pas contradiction (à cela), puisque cette (parole une) ne se produit qu'en prenant la forme d'une division; il n'est pas vrai de dire en effet qu'au moment (de la perception de la parole unique) la division n'est pas mise en lumière.

—Non, il n'en est pas ainsi; en effet, un visage, qui n'est cependant pas lié à une division, vu la contradiction entre sa vraie nature et la division (qu'il assume quand il est reflété) dans une gemme, une lame d'épée, un miroir, etc., est connu par la perception de sa vraie nature comme n'ayant plus aucune division. De même, quoiqu'il prenne la forme d'une division en longues etc., l'être réel des lettres, grâce à un acte de reconnaissance, est reconnu comme un et dépourvu de division; de même aussi, un mot, dont la nature une est connue par une perception spéciale, est connu comme indivis quoiqu'il assume certaines divisions.

Cf. *Tattvabindu* (trad. p. 16) où la même comparaison du visage reflété dans la gemme, la lame d'épée et le miroir est reprise.

—Mais comment n'a-t-on pas recours à ce caractère successif de l'appréhension du sphoṭa dans l'appréhension du sens lui-même?

23. C'est que:

Kā. 23 « Le fait d'apparaître de façon distincte ou de façon indistincte est en rapport avec la connaissance perceptive; dans les autres moyens de connaissance valide en effet, ou bien il y a appréhension, ou bien il n'y a pas appréhension du tout. »

En effet, l'organe sensoriel est cause qu'une perception apparaît distinctement ou indistinctement, par exemple lorsqu'on appréhende (un objet) de loin, et lorsque l'on détermine un objet ténu; tandis que l'inférence, la parole, etc., produisent une seule forme de connaissance, celle dont la vraie nature est connue de façon certaine, ou bien, ils n'en produisent aucune. En ce cas en effet,

il n'y a pas de différence dans les idées (venue) d'une appréhension distincte ou indistincte.

Le texte adopté pour la traduction est « *na tatra* . . . » conformément au texte commenté par la *Gopālikā*, et non « tatra » . . . comme dans le texte imprimé.

Or le sens doit être par la connaissance verbale; tandis que le sphoṭa en lui-même devient conscient par perception. Ce n'est pas contestable.

24. Comment le sphoṭa en lui-même deviendrait-il conscient par perception?

—Parce qu'il est impossible que la perception du mot « *gauḥ* » que l'on a ensuite et qui est différente de la perception des lettres, soit sans support. Or elle n'a pas les lettres pour support, parce qu'elle est différente de la connaissance des lettres. C'est pourquoi elle doit prendre appui sur un nouvel objet.

—Mais, sans doute elle existe, cette perception ultérieure qui est différente de la perception de chacune des lettres séparément, mais elle n'a pas un nouvel objet pour support, parce qu'elle est mêlée à la forme des lettres et qu'elle ne fait pas apparaître une nouvelle forme. En effet: ce sont ces mêmes lettres en elles-mêmes qui, après avoir été déterminées, apparaissent encore dans la (deuxième perception) et non pas une forme nouvelle. Si au contraire (la deuxième perception) avait un nouvel objet pour domaine, tout comme les perceptions des lettres ne donnent pas lieu, quand elles sont mises en lumière, à une reprise réciproque de leurs formes (respectives), (mais au contraire) mettent en lumière des formes différentes (les unes des autres), de même aussi devrait-il en être pour cette (seconde perception). En fait, la différence vient de ce que les premières perceptions ont pour objet chacune des lettres prises séparément, tandis que celle-là a pour objet leur collection, et la seule différence (entre les deux perceptions) ne suffit pas à établir qu'un nouvel objet est perçu. Ou bien, disons plutôt que le groupe de trois lettres (du mot *gauḥ*), qui forme un nouvel objet par rapport aux lettres prises séparément, est le domaine de la (deuxième perception), mais qu'il n'y a aucune

entité verbale différente de ce (groupe), car si l'on abandonne les lettres, il n'y a rien d'autre qui apparaisse à l'intellect. Si l'on tient que *gauḥ* donne bien une perception unique, qui dit le contraire? Mais l'objet à connaître n'est pas unique.

Le texte imprimé est: «*jñānaṃ tu naikam*», mais la traduction suit l'une des leçons indiquées par la *Gopālikā* comme ayant cours: «*Jñeyaṃ tu naikam*».

On croit percevoir une unité dans l'objet à connaître soit parce qu'il est saisissable par cette (perception unique), soit parce qu'il donne un seul sens, ou encore, c'est une unité métaphorique comme dans une forêt, etc. De plus, on pourrait encore croire percevoir une unité dans le mot *gauḥ* à cause de sa brièveté et de son petit nombre de syllabes; mais, dans un mot comme *Devadatta*, la division n'est que trop claire. Cela a déjà été dit: « Il n'y a pas d'entité verbale autre que (les lettres) g. etc., qui sont perçues, car l'on n'observe aucune différence (entre les deux sortes de perception), tandis qu'on (en) observe l'identité. » (*Śābarabhāṣya* I. 1. 5) De même:

« Sans doute, on voit de façon éclatante sa différence avec la connaissance de chacune des lettres prises séparément, mais étant donné que (la perception finale) reprend la forme des lettres, il ne doit pas y avoir (là) de nouvel objet. Ou bien disons que c'est le groupe de trois (lettres) qui doit former un objet nouveau par rapport aux (lettres) prises séparément; si l'on abandonne ce groupe de trois lettres, la connaissance de rien d'autre ne se produit. Mais nous ne nions pas que *gauḥ* donne une idée unique. La connaissance d'une unité dans la parole doit venir d'une méprise dûe au fait qu'elle est saisissable par cette (idée unique) et qu'elle a un seul sens. Cette (erreur) doit aussi venir, quand il s'agit du mot *gauḥ*, de la brièveté et du petit nombre de syllabes. Tandis que dans le mot *Devadatta*, la différence est éclatante. » (*Śloka-vārtika, Sphoṭavāda*, 118-121)

—A cela nous répondons:

Kā. 24 « Même si sa connaissance est mêlée d'autre chose, cela ne l'empêche pas d'être autre. Quand on a déterminé un aspect, comment l'autre ne serait-il pas mis en lumière? »

Certes il n'est pas correct de dire d'une connaissance qui, en elle-même, pour une raison ou pour une autre, est inséparablement liée à une certaine forme, que, lorsqu'elle est mise en lumière, elle n'a pas pour support autre chose. En effet: la connaissance du genre, parce qu'elle est associée dans sa forme propre à différents individus, n'en a pas moins pour objet autre chose (que ces individus); de même, pour la perception du bariolé, malgré les différentes couleurs, bleu, etc., qui le composent. En effet, le bariolé qui est inhérent à un objet nouveau n'est pas simplement du bleu, du non-bleu, etc., sans quoi, il s'ensuivrait que le tout ne serait pas visible à l'oeil puisqu'il n'aurait pas de couleur propre. Tout ce qui est visible à l'oeil doit être connu par une perception qui est mêlée à celle de la lumière, il n'en est pas moins un autre objet (que la lumière).

—Mais, dans ce cas, il y a une autre forme mise en lumière, tandis qu'ici il n'en est pas ainsi.

—Comment n'y en a-t-il pas une alors qu'une entité verbale unique est mise en lumière de façon éclatante? Et elle ne consiste pas en des lettres, car par leur division, celles-ci contredisent l'unité. Un tissu aussi, par exemple, se distingue des fils exactement de la même manière.

25. *Kā.* 25 « Pour celui qui dit que l'unité dans les paroles vient du fait d'être appréhendé par cette (connaissance unique) et d'avoir un seul sens, toute (unité) doit disparaître, en l'absence d'une cause de discrimination. »

En disant que l'unité dans les paroles est dûe au fait qu'elles sont saisies par un seul acte de connaissance et qu'elles donnent une unité de sens, on refuse toute unité, parce qu'il n'y a plus de distinction possible. En effet: une étoffe par exemple aussi, fera l'objet d'une connaissance unique et servira un seul but. Alors, une unité fondée sur ces (deux facteurs), elle devrait l'avoir jusqu'au moment où elle est une chose dont on ne peut plus rien enlever.

Noter que tout ce passage joue à la fois sur tous les sens du mot *artha* comme si ce n'était qu'un seul et même sens: l'unité de la parole tient en partie à l'unité de son *sens—artha*; l'unité de l'étoffe sera de même en partie définie par l'unité de son objet, du but auquel elle est ordonnée—*artha*;

enfin le terme *arthavastu* est ainsi commenté par la *Gopālikā: arthavastviti / dvitayāni hi vastūni śabdāścārthāśca /* Ici *artha* connote avant tout l'objet réel désigné par le mot. Et l'on comprend alors pourquoi *artha*, en tant que signification, n'a pas d'être propre; il n'est jamais autre chose que l'objet réel.

La comparaison invoquée est une comparaison par contraste. Si le sphoṭa n'est pas une unité réelle, alors son unité est comme celle d'un morceau d'étoffe dont l'unité n'existe que pour la perception et pour l'usage qu'on en fait. L'accent est mis ainsi sur l'objectivité de l'unité du sphoṭa, unité d'être qui ne peut être amputée sans être complètement changée. Peut-être cela devrait-il nous prémunir contre un rapprochement trop hâtif de la théorie du sphoṭa et d'une Gestalttheorie appliquée au langage. En toute hypothèse ici, la Gestalt serait plutôt du côté de l'étoffe.

Et cette (dernière chose obtenue) aussi a une (unité) de même sorte. Alors où doit résider l'unité réelle? Dans la connaissance? Non, parce qu'en elle aussi, la division est possible à partir de son objet, et en l'absence d'une cause de discrimination (entre les unités différentes), on n'a aucune certitude; si bien que cette unité réelle [*bhāvikam ekatvam*] n'est nulle part connue avec certitude.

26. De plus:

Kā. **26** « Il n'y a pas connaissance d'un sens sans que l'on ait déterminé la forme du mot. Et si on la (détermine) par la connaissance du sens, il y a clairement un cercle. »

Assurément, celui qui ne connaît pas encore la délimitation des mots n'acquiert pas la connaissance du sens, car si c'est une délimitation différente (de la vraie) qu'il appréhende, même si les lettres sont bien identifiées, il n'a pas la connaissance (du sens). Si maintenant on suppose que c'est la connaissance du sens qui donne aux mots leur délimitation particulière, on tombe dans un cercle difficile à surmonter; il n'est pas vrai que (des éléments) qui énoncent leur relation avec un seul sens deviennent un seul mot, car les lettres en elles-mêmes qui ne sont pas comprises dans la forme d'un mot, ne font rien connaître, et par conséquent des termes qui ne sont pas reliés (au sens) ne peuvent énoncer leur relation (avec le sens). Si au contraire un mot vient à l'existence à partir de cette énonciation de la relation (avec le sens), il y a un cercle. Car, d'une part, c'est parce que les (lettres) sont reliées

(au sens) du fait qu'il y a un mot, qu'il y a énonciation (de la relation avec le sens), et d'autre part, c'est parce que le mot existe du fait qu'il y a énonciation (de la relation avec le sens) que (les lettres) sont reliées au sens. Or c'est lorsqu'elle a été bien établie que la forme expressive énonce (la relation au sens), et son expressivité ne dépend pas de cette énonciation. Et dans des mots tels que *Devadatta*, si l'on ne refuse pas la connaissance d'un sens, on doit admettre qu'on a la connaissance d'*un* mot, car sans la connaissance du mot, la (connaissance du sens) ne se forme pas.

27. *Kā.* 27 « Même si l'ordre de succession des (lettres) qui forment un groupe est différent pour la perception, le groupe n'en est pas différencié; tandis que la forme du mot est clairement différenciée. »

A supposer que la connaissance du mot ait pour seul support un groupe de lettres, quand on a *nadī*, *dīna*, *jarā*, *rāja*, le mot est clairement différencié, tandis que l'identité des sons entendus est ici éclatante.

La *Gopālikā* donne ici, non seulement plusieurs interprétations, mais plusieurs lectures du texte qui manifestement l'a embarrassé. Il m'a semblé que la seule lecture intelligible était: *spaṣṭam bhedena padaṃ pratīyate* (ou *prutīyetu*) *sphuṭatvena śrutyabhedaḥ*, au lieu de *śrutibhedaḥ* du texte imprimé. On oppose la différence évidente des mots (sphoṭa) à l'identité des sons ou lettres utilisés. La suite est alors claire:

Car même si l'appréhension des (lettres) formant le groupe se fait dans un ordre de succession différent, il n'y a pas de différence dans l'idée (que l'on acquiert) du groupe. En effet: que la succession des appréhensions se fasse à partir d'un bout d'une étoffe ou à partir de l'autre, l'idée que l'on a de l'étoffe n'en est pas différenciée, non plus que l'idée d'une forêt, alors que l'ordre de succession selon lequel on appréhende les *dhava*, les manguiers, etc., présente de multiples possibilités. Ainsi donc, ce qui, dans des lettres identiques, est mis en lumière comme multiple (*dīna*, *dīna*), et, dans des lettres différentes, est mis en lumière comme un (*gauḥ*), c'est le mot, que l'on perçoit directement.

Quant aux arguments suivants:

« Il n'est pas vrai que les lettres ou sons d'un mot ou d'une phrase manifestent un sphoṭa, parce qu'elles ont un pouvoir de manifestation (du sens) comme la lumière d'une lampe ».

Car, étant donné que (les sons) existent réellement tout comme une cruche, etc., les arguments qui vous plaisent concernent un objet de votre imagination car il est différent de celui que donne l'expérience courante.

Le sphoṭa n'est pas expressif du sens parce qu'il est différent des lettres autant qu'une cruche, etc. Il n'y a pas de contradiction avec l'observation courante, car le sujet de la propriété (expressive, *i.e.*, le sphoṭa) n'est pas prouvé. » (*Ślokavārtika*, *Sphoṭavāda*, 131-133)

Le texte donné dans l'édition de Banaras du *Ślokavārtika* est différent à la fin, remplaçant *dharmyasiddhitaḥ* par *dharmasiddhitaḥ* qu'il faut alors entendre ainsi: puisque la propriété (expressive des lettres) est établie.

« Celui qui refuserait les lettres qui jaillissent sitôt après la perception (des sons), c'est à lui que l'observation courante ferait obstacle, comme s'il refusait que la lune soit « celle au lièvre. » (*id. ibid.* 134)

La lune est ainsi appelée *śaśi* parce que les Indiens voient un lièvre figuré par ses taches. Cf. aussi *Ślokavārtika*, *Anumāna* 64: « *candraśabdābhidheyatvaṃ śaśino yo niṣedhati / sa sarvalokasiddhena candrajñānena bādhyate //* Celui qui refuse que *śaśi* ait même signification que le mot *candra*, la connaissance que tout le monde a de la lune s'oppose à lui. »

C'est là un des thèmes de la polémique bouddhiste que reprend Kumārila. Il s'agit de savoir de quelle sorte est la relation qui unit un mot à son sens. Certains, les Grammairiens et les Mīmāṃsaka, voulant que les mots soient naturellement et éternellement accolés aux choses, devraient en conséquence refuser toute expression métaphorique, et en particulier la désignation de la lune, *candra*, comme « celle au lièvre », *śaśi*. Mais si la désignation est conventionnelle et reconnue par tous, il serait absurde de s'y opposer. Dharmakīrti et Dharmottara toutefois veulent que la désignation conventionnelle ait un fondement dans le concept de la chose: ainsi la lune est appelée *śaśi* à cause de la forme des taches qu'elle présente. Cf. *Nyāyabindu* (in Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, II p. 163).

« Et la connaissance du sens surgit des lettres, car elle jaillit aussitôt après leur perception. En effet, elle surgit des (lettres) de la même manière que la connaissance du feu jaillit de la fumée par exemple.

Ou encore, comme une lampe, les lettres g. etc., font connaître la vache, car régulièrement (les lettres) sont connues avant de faire connaître la vache. » (*id. ibid.* 135-136)

On a déjà établi sur ce point que (les sons) ne manifestent pas un sphoṭa qui serait produit par le mot ou la phrase ou qui serait en relation avec eux; car ce sont le mot et la phrase eux-mêmes qui sont le sphoṭa.

C'est la première fois que Maṇḍana parle d'un sphoṭa de la phrase; il ne le fait qu'en passant et pour répondre à l'adversaire qui a mentionné la phrase dans le premier *śloka* cité.

Si l'on tient que les lettres ou les sons ont pour objet le mot et la phrase, même ainsi, que signifie cet « avoir pour objet » sinon « être ce qui manifeste »? Cela ne peut pas signifier que (les sons) ont pour totalité (le mot et la phrase), car (ceux-ci) n'ont pas de (parties); même si l'on tient à ce qu'il en soit ainsi, le petit terme de l'inférence) [*pakṣa*] est défectueux, en ce que sa qualification n'est pas reconnue de tous; quant au moyen terme [*hetu*], son support n'est pas bien établi; de plus, il y a une concomitance défectueuse [*vyabhicāra*] du fait de l'ouïe et de l'organe mental, puisqu'eux aussi manifestent le sphoṭa. Il n'y a pas d'autre facteur de manifestation que ce qui est cause de la perception [*upalabdhi*]. Or l'ouïe et l'organe mental sont des causes de la perception; et comme la disposition mentale aussi manifeste (la phrase et le mot), grâce à un acte d'attention, etc., (le moyen terme) n'est pas décisif.

Le sphoṭavādin réfute de façon formelle le premier *śloka* cité qui est effectivement une inférence en forme avec son *hetu: vyaṅjakatvena*, et son *dṛṣṭānta: yathā dīpaprabhādayaḥ*. Le *sādhya* est ici la non-existence du sphoṭa ou la non-manifestation du sphoṭa, tandis que le *pakṣa* est *varṇā vā dhvanayo vā*. Or, dit le sphoṭavādin, si vous voulez faire des lettres ou sons de parties du sphoṭa—*padavākyayor varṇā vā dhvanayo vā*—je n'accepte pas de parties dans le sphoṭa et vous n'acceptez pas le sphoṭa; par conséquent la caractéristique essentielle des lettres ou sons—*viśeṣaṇa*—n'est pas reconnue de tous et ne peut entrer dans l'inférence avec le *viśeṣya*, le sujet de cette caractéristique essentielle. Si bien que le *hetu* n'a pas de support ou de substrat puisque les lettres ne sont pas fondées à l'être. D'où les deux premières erreurs signalées et qui s'enchaînent: *aprasiddhaviśeṣyatā pakṣadoṣaḥ* et *hetor āśrayāsiddhatā*.

D'autre part, les lettres ou *dhvani* ne sont pas les seuls facteurs de manifestation; l'ouïe et le *manas* d'abord, la disposition mentale créée par

les premières perceptions ensuite, sont aussi des facteurs essentiels et fournissent par conséquent un nouveau *hetu* pour la manifestation du sphoṭa. On a donc d'une part la non-manifestation du sphoṭa à partir des sons et d'autre part d'autres facteurs de manifestation qui subsistent en l'absence de toute manifestation, autrement dit l'application de la définition de l'erreur de *vyabhicāra: sādhyābhāvavati hetor vṛttitvam,* qui vient du fait que l'on n'a pas pris un *hetu* suffisamment étendu.

Vient ensuite la réfutation du second *śloka* cité.

De même, quand on dit « du fait qu'ils existent réellement », le (moyen terme) n'est pas décisif [*anaikāntika*] à cause de l'ouïe etc.; on a montré que le sphoṭa en lui-même est perçu directement par l'ouïe. Quand un mot a une seule lettre, il est contradictoire, après avoir refusé que les sons aient le pouvoir de le manifester, de l'accepter alors.

Ceci n'est compréhensible que si l'on pense que pour Maṇḍana un mot d'une seule lettre est un sphoṭa aussi bien qu'un mot de dix lettres, et qu'alors la lettre du varṇavādin et le sphoṭa de la lettre coïncident. En fait le varṇavādin ne dirait pas que la lettre manifeste un sphoṭa, mais seulement le sens. Il préfère d'ailleurs dire de la lettre qu'elle est *vācaka* ou *pratipādaka*; le sphoṭavādin de son côté fait une distinction tranchée entre *vyañjaka* qui caractérise les sons, et *vācaka* qui caractérise le sphoṭa.

On passe au *śloka* suivant:

Quant à la différence (du sphoṭa) et des lettres, elle n'est pas prouvée pour l'adversaire puisqu'il admet que le (sphoṭa) n'existe pas. Cette différence (du sphoṭa) et des lettres d'ailleurs n'englobe pas le cas d'un mot formé d'une lettre puisqu'elle n'est prouvée pour aucun de nous deux (en ce cas), et il y aurait contradiction à admettre (dans le sphoṭa d'une lettre ce qu'on a refusé au sphoṭa de plusieurs lettres). D'autre part, le mot « du sens » (dans « expressif du sens ») est une qualification inutile, car (l'adversaire) refuse toute expressivité quelle qu'elle soit (dans le sphoṭa). Si « expressivité » veut dire le fait de faire connaître, alors elle se trouve aussi dans des choses comme une cruche. Or (dans des choses comme une cruche qui sont différentes des lettres), on ne trouve pas ce qui est à prouver.

Il s'agit toujours de la réfutation du *śloka* 133: *nārthasya vācakaḥ sphoṭo varṇebhyo vyatirekataḥ / ghaṭādivanna dṛṣṭena virodho dharmyasiddhitaḥ //* Ici le *sādhya* est *avācakatva* que l'on essaie de définir comme *apratyāyana*: n'importe quel objet des sens est donc *vācaka* en tant que responsable de la perception

que l'on a. Si bien qu'on a un objet, disons une cruche, qui est différente des lettres (*varṇebhyo vyatirekataḥ* étant le *hetu* de l'inférence) mais qui est expressif, *vācaka*; cette fois, c'est l'exemple qui trahit une faute du raisonnement.

—Mais, ce que l'on refuse, c'est la causalité (du sphoṭa) par rapport à la connaissance verbale.

—Le (moyen terme) n'est pas décisif [*anaikāntika*], eu égard à la disposition mentale (qui est différente des lettres et a un pouvoir expressif).

—Mais, ce que l'on refuse, c'est que le sphoṭa en tant que tel soit ce qui fait connaître (un sens).

—Il y a alors concomitance défectueuse (du *hetu* et du *sādhya*), si l'on considère le son [*śabda*] d'une conque par exemple qui fait connaître l'heure (et qui est cependant différent des lettres).

On a ici encore un de ces cas où il est impossible de rendre le terme sanskrit par un terme équivalent qui en couvrirait toutes les connotations et dénotations. *Śabda*, dans le contexte normal d'une discussion sur le langage ne peut être traduit par « son » purement et simplement, parce qu'il est essentiellement le son signifiant, le matériel sonore du langage. Cependant, l'auteur indien, à l'occasion, n'oublie pas que *śabda* signifie n'importe quel bruit.

Puisque les lettres d'ailleurs sont différentes les unes des autres et expressives, (le moyen terme) n'est pas décisif non plus par rapport à elles. Et les lettres ne sauraient être expressives parce qu'elles sont différentes du sphoṭa. Et l'observation courante n'y fait pas obstacle, car la connaissance du sens a (le sphoṭa) pour cause. Tandis que la causalité des lettres par rapport au (sens) n'est pas observée. Ce que l'on sait couramment c'est que « nous connaissons un sens par le mot *gauḥ* », et non pas « par la disposition mentale, les (trois) lettres ou le *visarga* ».

On passe maintenant à la réfutation du *śloka* suivant (134).

Il n'y a pas contradiction avec le savoir (courant) comme dans le cas où l'on refuse que la lune soit « celle au lièvre »; « parce que la (connaissance du sens) jaillit aussitôt après leur perception » n'est pas prouvé, étant donné que la connaissance du sens jaillit aussitôt après l'idée du mot.

Noter que le texte du *Ślokavārtika* repris ici par Maṇḍana: « *tajjñānānantarodbhavāt* » n'est celui ni du *śloka* 134 (qui a un accusatif pluriel accordé avec *varṇān*), ni du *śloka* suivant où *udbhavā* est un nominatif féminin. Le texte ci-dessus est plus satisfaisant que l'accusatif de 134, mais semble plutôt reprendre le nominatif de 135, car c'est ce dernier *śloka* qui est maintenant discuté en même temps que le 136. En outre, cet ablatif permet une fois de plus à Maṇḍana de traiter le raisonnement comme une inférence où *tajjñānānantarodbhavāt* joue le rôle du *hetu*.

La connaissance du sens qui se produit aussitôt après la perception de (lettres prononcées) rapidement, etc., ne surgit pas de ces (lettres prononcées) rapidement, etc., si bien que (votre moyen terme) n'est pas décisif. D'ailleurs l'idée de feu qui jaillit aussitôt après la perception d'une fumée particulière n'a pas sa source dans cette (perception).

Le refus de la lettre concrète comme cause de la perception et la comparaison avec l'inférence pourraient faire croire que le sphoṭavādin veut substituer *varṇākṛti* ou *varṇatva* à *varṇa* comme cause de la connaissance du sens. Ce qui suit montre qu'il n'en est rien car la lettre en général n'est qu'une des *ākṛti* parmi d'autres. Il faut retenir seulement de ce qui précède que la simple consécution empirique, le passage du singulier au singulier, n'est pas suffisante pour établir une relation causale. Cf. *Śābarabhāṣya* I.1.5, *Anumāna:* « *Yathā dhūmākṛtidarśanād agnyākṛtivijñānam.* »

Dans « parce que (la lettre) est régulièrement connue avant (de faire connaître le sens) », on a une concomitance défectueuse, eu égard à l'existence en général, la substance en général, la lettre en général et la parole en général. D'ailleurs, les doctes n'acceptent pas comme cause une pure et simple ressemblance ou divergence de cette sorte. Assez sur ce sujet.

Dans la liste des genres appréhendés dans les lettres perçues, on a ici *dravyatva* et non *guṇatva* comme plus haut dans la liste donnée p. 13 (p. 75 du texte sanskrit de la *Sphoṭasiddhi*), alors que les autres genres énumérés sont les mêmes. Cela nous aide à préciser l'intention de Maṇḍana. Dans la première liste, il s'agit des idées générales appréhendées dans la perception auditive pure et simple, indépendamment de toute relation à un sens—*śrotragrāhyatva*—, et dans ce cas *guṇatva* ne peut se référer qu'à la qualité propre de chaque lettre—si le sphoṭavādin se place dans la perspective de son adversaire—ou au *dhvani*, conçu dans sa propre théorie comme une simple « qualité » de la parole réelle. Tandis que dans le cas présent, la phrase discutée est: « *Dīpavadvā gakārādīrgavādeḥ pratipādakaḥ / dhruvaṃ pratīyamānatvāt pūrvaṃ tatpratipādanāt //* » Maṇḍana veut montrer que la perception de la lettre précède non seulement la connaissance du sens mais aussi celle de l'être en général, de la substance en général, qui sont inclus dans le concept exprimé, et la lettre en général et la parole en général qui sont comprises dans la connaissance des lettres; cependant, la perception des

lettres en elle-même ne fait pas *connaître* ces idées générales qu'elle précède. Ainsi la simple consécution: perception des lettres-connaissance du sens ne suffit pas à faire de cette perception des lettres le *hetu* de la connaissance du sens.

La phrase: « *na cedṛśaṃ sādharmyavaidharmyanāśraṃ hetuṃ vipaścito'numanyante* » fait allusion aux inférences fausses qui traînent dans tous les manuels pour illustrer les défauts possibles du raisonnement par *anumāna*. La *Gopālikā* donne l'exemple de *śabda* qui, par sa ressemblance avec la cruche en tant qu'il est un produit, n'est pas éternel, mais qui, par sa ressemblance avec l'*ākāśa* en tant qu'il est sans forme, est éternel.

28. Il y en a qui disent ceci: il n'existe pas de phrase différente des lettres, car on ne l'appréhende pas; en effet, dans des mots ou des phrases tels que *Devadatta* etc., on ne voit pas d'image mentale qui soit différente des images mentales [*pratibhāsa*] des lettres d. etc., comme par exemple l'image mentale de la seconde lettre (est différente de la première). Et l'existence d'une perception de cette sorte qui posséderait une forme différente (de celle des lettres) est impossible. On n'a pas non plus un effet qui, parce qu'il serait impossible à partir d'autre chose, fasse inférer [*gamakam*] (le sphoṭa), car (cet effet) est possible à partir des lettres seules. Dans des mots et des phrases donnés, (comme *nadī*, *dīna*), quoique les (lettres) ne soient pas différentes, on ne peut pas dire que (l'effet, *i.e.*, la connaissance du sens) est absent, et que par conséquent il est impossible (à partir des lettres seules), car l'absence de différenciation des (lettres) n'est pas prouvée, et cela entraînerait une concomitance défectueuse de la reconnaissance.

La reconnaissance des mêmes lettres que l'on a quand le même mot est prononcé plusieurs fois n'est pas celle que l'on a lorsque *dīna* est prononcé après *nadi*, quoique là aussi les mêmes lettres soient répétées. Mais le nouvel adversaire est un bouddhiste. Il va donc plus loin puisqu'en fait pour lui toute lettre est instantanée et n'est donc jamais la même.

Le terme *pratibhāsa*, que je traduis par « image mentale », est un terme technique de la philosophie bouddhique et particulièrement du *vijñānavāda*: c'est le « reflet » (on trouve aussi pour désigner la même chose le terme *pratibimbana*) immédiatement consécutif à rencontre de l'objet. Stcherbatsky dans *Buddhist Logic* (Leningrad, 1932), traduit le terme par « mental reflex ».

Et d'ailleurs l'on n'a pas d'exemple (d'une telle absence de différence), car toutes choses sont instantanées. Quoique les lettres soient différentes (comme dans le mot *gauḥ*), il est cependant

impossible aussi que l'on ait un effet particulier venant d'une phrase particulière, car celle-ci échappe aux sens. (Sinon), puisque (la connaissance du sens) naîtrait de la seule présence (d'un sphoṭa non perçu), elle devrait aussi naître pour celui qui ne connaît pas encore le sens (du sphoṭa). De plus, une chose, ou bien est formée de multiples parties, ou bien est sans parties. Dans le premier cas, ou bien les parties n'ont pas de sens, ou bien elles en ont un. Si elles n'ont pas de sens, comment la phrase en serait-elle formée? Car on dit que la phrase est précisément une entité qui a un sens. Si bien que le fait d'être une phrase serait seulement surimposé à ces parties, en elles-mêmes sans signification, comme le caractère du lion le serait à un jeune homme.

Lorsque l'on dit qu'un jeune homme est un lion, sa caractéristique « léonine » n'est pas essentielle mais métaphorique. De même la phrase n'existerait dans les lettres que de façon métaphorique.

Il y a une erreur d'impression dans le texte qu'il faut lire *tadaśeṣevā-vayaveṣu.*

Noter l'étrange incohérence qu'il y a entre la position de Maṇḍana jusque là exposée et l'objection qu'on lui fait: il ne s'est préoccupé que du sphoṭa du mot et son adversaire l'attaque sur celui de la phrase. Il est clair que Maṇḍana rappelle ainsi des textes ou au moins des débats traditionnels où les bouddhistes ne connaissent que le sphoṭa de Bhartṛhari.

Si (les parties) ont un sens, étant donné que chacune séparément tombe sous la définition de la phrase en tant qu'elle a un sens complet, chacune est une phrase et il n'y a pas de phrase qui soit formée de multiples parties; alors, puisque la connaissance du sens de la phrase est réalisée par la connaissance d'une seule partie, les autres parties sont inutiles. Et il n'y a plus de durée dans la phrase.

—Ne supprimons pas la multiplicité des parties (de la phrase); disons que l'on entend toutes les parties d'un seul coup.

—Même ainsi, il ne devrait y avoir aucune durée, puisque l'on aurait l'audition de toutes les parties d'un seul coup au moment où l'on en percevrait une, (ce qui est contraire à l'expérience). Dans la seconde hypothèse, celle où (la phrase) est sans parties, étant donné qu'une connaissance successive est impossible, il n'est pas davantage possible d'avoir une durée donnée. En effet, qu'une

unité soit saisie de façon successive est inexplicable [*na . . . upapannā*, correction du texte qui porte *upannā*]: une seule chose n'est pas à la fois saisie et non-saisie, car c'est contradictoire. Or le caractère successif vient de la distinction entre ce que l'on a déjà saisi et ce que l'on n'a pas encore saisi; d'autre part, la connaissance de la phrase n'est pas sans avoir un caractère successif, car l'échange, l'audition et le souvenir de toutes les phrases ne s'accomplissent que par une succession d'instants ou de moments. Et il n'y a pas de parole une, saisie par un seul acte d'idéation [*buddhi*], où la forme des lettres ne soit pas reprise, qui se réfléchisse (dans l'esprit) [*pratibhāsate*]; car même dans la perception de la dernière lettre, on a la connaissance d'une succession de lettres; si on ne l'avait pas, on n'aurait pas non plus la connaissance d'une phrase donnée. Si, en effet, on n'a pas besoin de recourir à l'ordre de succession des lettres, même si on les prononce n'importe comment, on aura la connaissance d'une phrase quelconque, ou même (on l'aura) en l'absence (des lettres), puisque l'on n'aura pas recours à leur ordre de succession, qu'elles ne sont pas utilisables sans un ordre de succession et qu'il n'y a pas d'autre possibilité (que l'absence de succession et l'ordre de succession).

Ceci non plus n'est pas correct, à savoir, qu'il n'y a pas de phrase formée de lettres, grâce à quoi on aurait une phrase distinguée par leur ordre de succession; que plutôt cette (phrase) qui par nature est indivisible, une, où les divisions en lettres, etc., n'existent pas réellement, où il n'y a pas d'ordre de succession, se donne intuitivement [*pratibhāti*], sous l'influence de l'ordre de succession de ce qui la manifeste, comme si elle était successive et divisée en parties. (Ce n'est pas correct), car il n'est pas possible que ce qui n'est pas successif soit manifesté par ce qui l'est: ce (qui n'est pas successif) n'est pas en même temps manifesté et non manifesté, ce serait contradictoire; or c'est par là qu'il y aurait manifestation progressive. C'est en effet lorsque, du fait d'une division, il y a manifestation d'une partie quelconque tandis qu'une autre n'est pas encore manifestée, qu'une progression serait explicable. Mais s'il n'y a pas de division en parties, celui qui n'aurait

pas tout entendu n'aurait pas la connaissance de la phrase, puisqu'il n'aurait pas entendu la phrase et que celle-ci n'a pas de parties. C'est pourquoi il faudrait que ce soit la phrase tout entière seulement qui soit entendue, ou rien du tout.

—Mais lorsqu'on entend les lettres qui sont causes de sa manifestation, la phrase est déterminée par la dernière perception qu'aident à faire naître les dispositions mentales produites par toutes les lettres réunies.

—Cela aussi est faux; étant donné qu'en dehors des lettres on n'a la connaissance de rien à aucun moment et que l'on n'a pas de connaissance des lettres sans un ordre de succession, d'où tirerait-on ce qu'on appelle une phrase non successive et saisissable seulement par un seul acte d'idéation? C'est seulement là une vue de l'esprit. Comme les sons successifs pris isolément ne donnent aucune connaissance et qu'ils ne forment pas un ensemble, celui qui, examinant le problème de la connaissance du sens, forme la supposition d'une entité verbale, ne peut s'arrêter là: par exemple, pour un signe de la main, il lui incombe de supposer aussi une entité-acte comme cause unique de la connaissance que l'on en a. Ici non plus, on n'a pas de connaissance à partir d'une seule partie (du geste) et les actes instantanés ne s'unissent pas les uns aux autres (pour former l'acte total). C'est pourquoi ce sont les parties que sont les lettres, comme les parties d'acte, seulement en tant qu'elles sont successives et différenciées par l'utilisation appropriée des organes, qui font l'objet d'une formation mentale [*vikalpa*] et sont les causes de sa connaissance conformément à la convention établie. Quant à ceux qui n'acceptent pas que les lettres soient expressives à cause de certains manques, il leur faut aussi nier que le sphoṭa soit expressif.

L'adversaire bouddhiste fait ici allusion à la réfutation que le sphoṭavādin a faite du pouvoir expressif des lettres. Cf. kā. 14, p. 32, où l'on montre que les lettres ne peuvent coopérer à la connaissance d'un sens.

En effet: de même que les sons, parce qu'ils ne sont jamais appréhendés tous ensemble du fait de leur existence successive, ne sont pas expressifs, de même aussi le sphoṭa. De même en effet

que les sons ne sont pas capables de donner une appréhension totale d'eux-mêmes, de même (ils ne le sont pas de donner une appréhension totale) du sphoṭa non plus, puisqu'ils existent selon un ordre de succession fixé. Et ce n'est pas non plus un seul son qui pourrait faire cela, car il s'ensuivrait que les autres sont inutiles; d'ailleurs au moment où ce (son est produit), on ne distingue pas la forme totale (du sphoṭa). Aussi, ce (sphoṭa), dont on n'a pas plus d'appréhension intégrale que des résonances ne peut conduire au sens, auquel peut (seule) conduire une appréhension intégrale. Car, si l'on n'en a pas d'appréhension, le (sphoṭa), même réel, ne diffère pas d'un sphoṭa irréel; et puisque, par sa seule existence, on n'est pas conduit au sens, auquel conduit son appréhension, (le sphoṭa) est subordonné à sa manifestation. Or cette manifestation est progressive, ne se présente pas intégralement (à la fois), puisque, ce qui existe et ce qui n'existe pas y coopérant également, on n'appréhende pas sa forme (intégrale). C'est pourquoi, ce qui est impossible par les sons, l'est également par le sphoṭa. Assez sur ce sujet.

L'objection qui vient est supposée par le bouddhiste qui va la réfuter.

—Soit l'opinion suivante: dans des mots tels que *sara*, *rasa*, étant donné que les lettres ne sont pas différentes, les sens ne sont pas différents, car si la cause est identique, il est impossible d'avoir des effets différents.

—Il n'en est pas ainsi, car les lettres sont différenciées par leur ordre de succession. Mais qu'appelle-t-on ici ordre de succession? C'est le fait, pour les actes mentaux [*cetas*] qui sont causes (des lettres) et pour ceux qui les saisissent (chez l'auditeur), d'être (respectivement) en relation de causalité. De cette manière, si (les dispositions mentales) suscitées par des cognitions en relation de causalité sont aussi ce qui suscite les (lettres), la nature des lettres ne peut être que différente dans chaque mot, du fait de la différence des actes mentaux agents et des dispositions (qu'ils suscitent chez l'auditeur); c'est par elles que l'on arrive à des sens différents.

Le vijñānavādin qui parle ici expose sa propre théorie de la connaissance verbale à partir de ses propres prémisses: il n'y a ni entité verbale sous-tendant une unité de sens, ni ordre de succession des lettres conservé dans un acte de perception de l'ensemble. La seule chose existant, d'une existence encore phénoménale, est la série, *santāna* ou *samtati*, des perceptions successives qui s'engendrent mutuellement selon la théorie bouddhique de la causalité en chaîne, *pratītyasamutpāda*. Une perception, ou acte mental instantané, *cetas* ou *citta*, dépose dans le « subconscient », ou plus exactement dans la conscience sous-jacente et non-phénoménale, *ālayavijñāna*, une disposition mentale, *saṃskāra*, ou une marque, *vāsanā* qui, à son tour, va permettre à un nouveau *citta* de surgir de l'*ālayavijñāna*, et ainsi de suite. Chaque élément disparaît au fur et à mesure qu'il est produit, si bien que les séries sont perpétuellement nouvelles, différentes, même si elles contiennent des éléments d'apparence semblable. De plus, dans le cas de la connaissance verbale la série des *citta* de celui qui parle commande celle de l'auditeur par l'intermédiaire des lettres énoncées.

Réponse du sphoṭavādin: le *tasyāpi* a pour corrélatif le *yo'pyāha* de la p. 99 qui introduisait l'objection bouddhiste.

—Celui-là aussi:

Kā. **28** « Qu'il n'y ait pas une image d'autre chose (que les lettres dans la pensée) relativement à une phrase ou à un mot résulte seulement de ses paroles à lui qui parle; nous ne voyons pas quelles bornes il s'assigne. »

En effet, on a montré que l'image mentale d'une unité n'est pas possible à partir de lettres différentes (comme dans le mot *gauḥ*), et que l'image mentale d'une diversité (dans le cas de *sara-rasa*) n'est pas possible à partir de lettres identiques. Tandis que l'absence d'une image (du sphoṭa), fondée sur la seule parole (de l'adversaire) ne peut rien réfuter du fait qu'il n'y a pas de borne (à la parole). De plus, il n'est pas logique qu'il n'y ait pas formation de l'image (du sphoṭa) sous prétexte qu'il est compénétré [*anuvedha*] d'autre chose, car il s'ensuivrait qu'il ne se forme pas d'image de la couleur bleue par exemple parce qu'elle est associée à la lumière.

La parole à elle seule ne constitue pas une preuve valide, car, dit-on, « *atyantāsatyapi jñānam arthe śabdaḥ karoti*, on peut faire connaître par la parole un objet absolument irréel. »

29. *Kā.* **29** « Pour les avocats du sphoṭa, la phrase et le mot n'ont pas de multiples parties, mais même dans le cas d'une unité, on observe qu'il y a connaissance progressive de l'indivisible. »

Parler d'un défaut (dans le sphoṭa) qui consisterait en une multiplicité de parties, c'est tout juste mâcher du vent, car on ne l'admet pas. Cependant, même dans le cas d'une unité, il y a une connaissance progressive de par la distinction entre la perception de formes indéfinissables et celle de formes définissables. On a déjà développé cela plus haut. Mais du fait d'une ressemblance entre (les sons) qui manifestent (le sphoṭa), on croit saisir d'autres éléments verbaux (*i.e.*, les lettres); c'est pourquoi il n'est pas vrai de dire qu'il doit y avoir soit non-audition soit audition intégrale.

30. *Kā.* 30 « Pour l'avocat de la production (nouvelle de chaque lettre), les lettres doivent certainement être différentes (les unes des autres); mais cette différence propre à chacune n'est pas la cause de la connaissance du sens. »

En effet, même si les lettres doivent être différentes chaque fois qu'elles sont produites, ce n'est pas par cette forme propre à chacune qu'elles font connaître un sens, puisqu'on ne l'a pas perçue auparavant. Ce ne peut être que par ce qu'elles ont de commun (qu'elles font connaître un sens); et cet (élément commun) est le même partout. Or il n'y a pas d'autre trait identique qui soit propre (à chaque groupe de lettres donné) grâce à quoi on saurait qu'elles font connaître le sens.

C'est toujours le bouddhiste que réfute le sphoṭavādin. Si les lettres sont chaque fois différentes, elles n'ont guère de commun que le *varṇatva* ou *śabdatva*, qui ne suffit pas à rendre compte de la connaissance de sens variés. Et il n'y a pas de *gośabdatva* qui serait l'élément commun propre aux lettres du mot *gauḥ* et qui rendrait compte de leur capacité d'exprimer le sens de « vache ».

D'autre part, c'est la combinaison entre elles (des lettres) participant à un même trait commun qui devrait les différencier; et celle-ci est impossible puisqu'on les perçoit successivement. Si au contraire on les percevait d'un seul coup toutes ensemble, il s'ensuivrait, comme on l'a déjà dit, que l'on a la connaissance (du sens) même à partir de lettres énoncées n'importe comment, car il n'y aurait plus de distinction (entre les différents ordres de succession possibles).

31. Si l'on dit que c'est l'ordre de succession qui distingue (les différents groupes de lettres), qu'appelle-t-on ici ordre de succession?

Kā. **31** « Si l'ordre de succession est la relation d'effet à cause qu'il y a entre les actes mentaux qui appréhendent (les lettres) ou bien si c'est la différence de nature entre les (lettres) causes de ces (actes mentaux), on doit avoir la connaissance (du sens) même s'il y a différentes personnes qui énoncent (les lettres). »

En effet: il arrive parfois qu'une lettre soit cause de sa propre connaissance alors qu'elle est énoncée par une personne donnée, mais qu'elle est associée à la connaissance qui suit immédiatement la perception de lettres précédentes énoncées par une autre personne. En ce cas, il n'est pas vrai que l'on n'ait pas séparation (des lettres) par les différentes personnes qui parlent; dans les lettres ainsi énoncées, une certaine propriété (est créée) par un ordre de succession particulier et une audition ininterrompue. A partir de là, puisque l'on a un ordre de succession particulier, on devrait alors avoir la connaissance d'un sens. Or, on ne l'observe pas.

Le vijñānavādin en effet ne se réfère à aucun moment à l'unité d'agent de la parole pour la compréhension du sens par l'auditeur, puisqu'en fait le seul agent est l'acte de connaissance individuel lui-même. Il a montré que la causalité en chaîne des actes de connaissance était corrélative de la différence des lettres entre elles. Le sphoṭavādin, lui, montre ici que l'unité de la personne doit entrer en ligne de compte. Il passe ensuite à l'autre aspect de la théorie bouddhiste: la causalité mutuelle des actes mentaux qui produisent l'énonciation des lettres par celui qui parle.

32. *Kā.* **32** « La relation de cause à résultat entre les actes mentaux qui font surgir (les lettres) ne sert pas à la connaissance du sens, car on ne s'y réfère pas au moment de (l'établissement de) la convention ni au moment de la perception (de tel ou tel mot). »

Pour le bouddhiste, la relation entre le mot et son sens n'est ni *aupattika* ni *nitya*; il y a moment où par convention un mot est mis en relation avec un certain sens, où, plus généralement, le langage se forme. Cf. *Nyāyabindu* de Dharmakīrti et *Nyāyabinduṭikā* de Dharmottara in Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, II. 165, 263, 277.

—Disons que l'ordre de succession particulier, c'est la relation de causalité entre les actes mentaux qui font surgir (les lettres), ou encore la différence de nature des lettres qui en est la cause: alors, c'est en se fondant sur cet (ordre de succession) que des mots comme *sara-rasa*, *rāja-jarā*, etc., donnent des résultats différents.

—Non, ce n'est ni la relation de causalité entre les états mentaux qui font surgir (les sons) ni la différence de nature (des lettres) qui sert à la connaissance du sens; car, lorsqu'une chose a le pouvoir de faire connaître (par elle-même), sa connaissance est requise. Or, on observe que l'on a la connaissance d'un sens à partir de paroles énoncées par des personnes cachées ou éloignées, et dans ce cas, personne ne peut être sûr de la relation de causalité entre les actes mentaux qui font surgir (les sons).

C'est toujours la notion de *jñāpakahetu* qui joue: si une chose, ici la relation de causalité entre les actes mentaux—est directement cause d'une connaissance, et non cause à titre d'instrument—*kāraka*—il faut qu'elle soit elle-même connue pour qu'elle puisse fonctionner comme cause. Si des mots sont prononcés par quelqu'un d'invisible, on ne sait rien de cette causalité. On rejoint donc l'idée de l'unité d'agent comme condition de la connaissance (du sphoṭa plutôt que du sens), mais cette unité d'agent ne peut pas être le *jñāpakahetu* du sens. Elle ne peut être qu'un *kārakahetu*, par l'intermédiaire de la manifestation du sphoṭa.

C'est lorsque l'unité de la personne qui parle est sûre que celle-ci doit être sûre, et l'on n'est pas sûr de cette (unité) sans la connaissance de la parole. Or il n'y a pas de preuve de l'unité de la personne lorsqu'elle est cachée ou éloignée; ou quand l'audition est confuse, ou n'a (non plus) aucun moyen de la discriminer, on l'a déjà dit.

D'autre part, si elle sert à faire connaître, on doit se référer nécessairement à (cette relation de causalité) qui fait connaître par elle-même au moment de (l'établissement de) la convention (qui lie le mot à son sens), car privée de cette convention, elle n'a pas le pouvoir de faire connaître (un sens); or, à ce moment-là, on ne se fonde pas nécessairement sur la relation de causalité; ni, non plus, quand il s'agit de la relation à son sens d'une parole prononcée par une personne éloignée ou cachée, on l'a déjà dit. C'est pourquoi ce ne peut être qu'une entité verbale unique qui

est assignée au sens par convention, et dans l'usage courant, c'est à elle que l'on se réfère au moment de la connaissance. Sinon, on aurait inévitablement la connaissance (du sens) lors même qu'il y a plusieurs personnes qui énoncent (les lettres d'un même mot).

—Mais, puisqu'il ne fait pas connaître (son sens) par sa seule existence, ce qui serait outrepasser les prémisses, ni non plus si son sens n'est pas déjà connu, étant donné qu'il est au-delà des sens, il n'y a pas de connaissance du sens non plus à partir du (sphoṭa), on l'a déjà dit.

—Non, parce qu'on a déjà montré qu'il est accessible aux sens.

Maintenant, Maṇḍana en revient à une objection du varṇavādin bouddhiste (cf. p. 59) selon laquelle, si l'on acceptait une entité verbale effaçant la multiplicité des lettres, il faudrait aussi admettre bien d'autres entités, ainsi une entité-acte qui unifierait en un geste la multiplicité des moments du mouvement de la main. Le sphoṭavādin admet cette entité-acte.

33. *Kā.* 33 « Les hommes qui sont versés dans les trois sciences, considèrent que le fait de projeter en l'air par exemple, qui a pour but un signe de la main, etc., et qui est révélé par une multiplicité de mouvements singuliers, est un. »

Quelle est donc cette conséquence (erronée mentionnée par l'adversaire) en ces termes: « Il faut admettre une entité-acte qui soit une »? Alors que les gens versés dans les trois sciences reconnaissent des traits communs particuliers qui ont pour objet un signe de la main, que manifestent une multiplicité d'actes instantanés, qui sont indivisibles et désignés par des termes comme « le fait de projeter en l'air » etc. Sinon, disent-ils, (le geste) ne correspondrait pas au mot et à la cognition qui s'expriment par « il projette en l'air ». Ces (gestes intégraux), du fait de leur inhérence (aux actes instantanés) qui sont inhérents à la main, etc., sont appelés « signe de la main ».

Avouons que les lignes ci-dessus sont particulièrement difficiles, voire déconcertantes, ne serait-ce que parce que le sphoṭa n'a jamais été appelé un *sāmānya* des sons formant un mot.

On ne pourrait d'ailleurs, me semble-t-il, comprendre l'usage qui est fait ici du concept de *sāmānya*, si on l'entendait en son sens Naiyāyika. Le

contexte nous avertit en fait qu'il faut le prendre au sens que les advaitin eux-mêmes adoptent quand ils disent du Brahman qu'il est *mahāsāmānyam*, ou qu'il y a *ātmaikasāmānyatvam* de l'univers (cf. *Śāṅkarabṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya* II. 4. 9). Il semble qu'on ne puisse pas plus confondre ce *sāmānya* et l'*ākṛti*, le genre, védāntiques, que le *sāmānya* de Maṇḍana et la *jāti* dont il est question ci-dessous (p. 66). Maṇḍana n'ignore d'ailleurs pas l'usage proprement védāntique du terme puisqu'il y a recours dans la *Brahmasiddhi* (Madras G.O. MSS. Series N° 4 p. 37):

« *Saṃhṛtākhilabhedo'taḥ sāmānyātmā sa varṇitaḥ / hemeva parihāryādibhedasaṃhārasūcitam // Yataśca viśeṣapratyastamayamukhena tannirūpaṇam, alo'nyair brahmavidyābhiyuktaiḥ sāmānyarūpam brahma nirūpitam. . .* »

Plutôt que le genre, *sāmānya* serait le fonds commun des choses qu'il dénote; son concept serait entendu à la fois en extension (ici les moments de l'acte total qui est leur *sāmānya*) et en compréhension, mais en une compréhension qu'il faudrait peut-être appeler d'un terme de l'Ecole: « éminente »; le *sāmānya* est l'*ātman* des choses qu'il dénote, au sens où l'on dit que la cruche a pour *ātman* l'argile—*ghaṭo mṛdātmakaḥ*—; *;mṛd* est le *sāmānya*, on pourrait dire aussi le *pradhāna*, l'*upādāna*, de tous les objets faits d'argile et il est clair que la relation de l'argile à la cruche n'est pas celle du genre « cruche » à la cruche. Ce serait cependant une erreur, dans la perspective vedāntin qui est aussi celle de Maṇḍana, d'identifier le *sāmānya* à la simple cause matérielle aristotélicienne; vu le postulat moniste, il a en effet, une réalité supérieure à celle des objets concrets. Il serait plus exact de dire qu'il en est la cause fondamentale commune. Ainsi, il n'y a pas à s'étonner de voir définir la totalité de l'acte qui constitue le signe de la main par un *sāmānya* qui sous-tendrait les actes instantanés et serait leur réalité. En ce sens aussi, on peut comprendre l'équivalence *sāmānyakarmātmā* et le parallèle esquissé entre le sphoṭa et un acte formé de moments d'acte. Est-ce à dire qu'ils ont ontologiquement même réalité? Il est impossible d'en décider ici quoique l'on soit tenté de répondre non. Maṇḍana en tout cas, fait une analyse très serrée des différentes sortes de totalités: il y a d'abord eu celle de la forêt et du tissu, purement « métaphorique », opposée à celle du sphoṭa, où ce sont au contraire les divisions qui sont surimposées; maintenant il note très justement la totalité d'un acte par ailleurs étalé dans la durée. Mais on n'en sait pas aussi long sur cette dernière que sur les deux premières.

De toutes façons, il n'y a rien de commun entre ce rapprochement du sphoṭa et du *sāmānya* et les hésitations de Patañjali rappelées par Bhartṛhari (*Vākyapadīya* I. 94) pour savoir si le sphoṭa (de la lettre) est sa *jāti*.

34. *Kā.* 34 « En ce qui concerne la totalité de la perception, on a déjà auparavant considéré l'ordre de succession. Quant à l'éternité (du sphoṭa), elle est incontestable [*avikalpyam*] de par sa seule existence, comme pour le genre. »

L'ordre de succession grâce auquel les sons peuvent donner une perception totale d'une (parole) expressive, cet ordre a précisément été exposé par le passage: « Différenciés par différents

efforts d'articulation . . .» etc. Quant à l'alternative selon laquelle la parole en elle-même, tout en existant réellement, doit être soit non-éternelle, soit éternelle, elle ne trouve même pas place, car de par son existence même, l'éternité (de la parole) est prouvée comme pour le genre: la connaissance d'une ressemblance (dans les différents individus), qui fonde la connaissance de l'existence du genre, fait aussi connaître que cette existence ne peut être qu'éternelle. En effet, si elle était périssable, comme l'individu, elle n'existerait pas; aussi l'alternative de l'éternité et de la non-éternité n'intervient pas en ce cas; tout de même, le sphoṭa en lui-même ne peut être qu'éternel, lui dont l'existence est déterminée par son résultat, la connaissance du sens. S'il n'était pas éternel, étant donné qu'on ne l'aurait pas observé auparavant et qu'ainsi la connaissance du sens serait impossible, comment l'alternative de l'éternité ou de la non-éternité pourrait-elle trouver place? Assez insisté sur cette trop longue querelle.

Le texte adopté pour la phrase «la connaissance d'une ressemblance . . .» est celui que propose le manuscrit KH, corrigé par le texte imprimé qui ajoute le relatif: *yathaiva jāteryaḥ sattāvagamanibandhano'nvitāvabhāsapratyayaḥ* sa. . .

Le développement de cette *kārikā* 34 nous avertit donc que le sphoṭa n'est pas un genre, une *jāti*; la *jāti* ici est amenée simplement comme l'exemple d'une inférence: comme le sphoṭa, elle est une et sans parties, et l'on admet que sa simple existence suffit à assurer son éternité. On pourrait dire plus exactement que l'éternité fait partie du concept de la *jāti* qui est inféré de la ressemblance entre des individus.

35. Quant à celui dont le point de vue est que cette connaissance du mot qui dépend de la saisie d'autre chose n'est qu'imagination, pour lui aussi:

Kā. 35 « Comment le genre par exemple, qui dépend de la saisie d'autre chose (les individus), est-il une chose réelle? On a déjà dit que si (le mot) dépend de la saisie du sens on a un cercle. »

Cf. en effet Kā. 26 p. 49, où l'on a expliqué que le sens vient de la connaissance du mot et que le mot ne peut donc pas être déterminé par l'unité de sens sous peine de cercle vicieux. Maṇḍana ne peut prétendre convaincre l'adversaire bouddhiste par un pareil raisonnement puisque celui-ci n'admet pas la réalité du genre.

Si, du simple fait qu'elle dépend de la saisie des lettres, la connaissance du mot relève de l'imagination, alors la connaissance du genre, etc., aussi, doit relever de l'imagination ,ce qui détruirait la réalité absolue du genre et du reste; et si (la connaissance du mot) dépend de la saisie du sens, on a déjà montré qu'il y a là un cercle. C'est pourquoi (l'hypothèse du sphoṭa) est tout à fait satisfaisante.

36. *Kā.* 36 « J'ai montré la vraie nature du mot dont toute division a disparu, en me fondant à la fois sur l'argumentation logique et la science sacrée. En suivant cette même direction, puisse-t-on reconnaître l'autre indivision où l'on ne saisit plus aucune différence. »

Phrase mystérieuse. Certains semblent y voir une allusion au sphoṭa de la phrase, dont traite Bhartṛhari, et que Maṇḍana a pratiquement passé sous silence pour ne s'intéresser qu'au mot. Mais la *Gopālikā* suggère aussi que cet *aparavabhedam* pourrait être une allusion à l'*akṣara* de la *Brahmasiddhi*. On peut en effet y voir une phrase de transition entre les deux ouvrages qui ne préjuge pas de leur ordre chronologique. Quant au sphoṭa de la phrase, sans lui avoir fait un sort spécial, Maṇḍana semblerait l'avoir considéré en même temps que le mot. A plusieurs reprises il mentionne ensemble le mot et la phrase. Cf. pp. 41, 56 sqq., 61 et 62, Kā. 29. Cependant, seule cette dernière référence parle clairement en faveur d'un sphoṭa de la phrase, les premières ne faisant que reprendre les expressions mêmes du *Ślokavārtika* ou exprimer l'opinion des bouddhistes: Kumārila aussi bien que ces derniers pensent à Bhartṛhari comme représentant du sphoṭavāda et doivent donc mentionner le sphoṭa de la phrase. Mais en fait il se pourrait bien que pour Maṇḍana il n'y ait de sphoṭa que du mot.

37. *Kā.* 37 « A ceux dont la vision intérieure est recouverte par le voile obscur d'une épaisse ignorance et qui, lents à comprendre, méprisent la doctrine des sages éminents, à eux ce recueil qui enlève le voile obscur de l'ignorance, cette « *Démonstration du sphoṭa* » exposée avec des raisonnements évidents, où des pensées justes sont rassemblées. »

Fin de la « *Démonstration du Sphoṭa* », oeuvre de Maṇḍanamiśra.

॥ स्फोटसिद्धिः ॥

आचार्यमण्डनमिश्रविरचिता

AVERTISSEMENT

Le texte sanskrit est reproduit ici d'après l'édition de S. K. Ramanatha Sastri, *The Sphoṭasiddhi* of Ācārya Maṇḍanamiśra with the *Gopālikā* of Ṛṣiputra Parameśvara, Madras University Sanskrit Series N° 6, Madras University, 1931.

Les manuscrits désignés dans cette édition par क, ख et मूलम् sont respectivement représentés ici par A, B et C:

क = A: Manuscrit contenant le texte et le commentaire *Gopālikā* de Ṛṣiputra Parameśvara, appartenant à K. Ramanatha Sastri, éditeur de la *Sphoṭasiddhi* publiée par l'Université de Madras.

ख = B: Manuscrit contenant le texte et le commentaire *Gopālikā* de Ṛṣiputra Parameśvara conservé au Government Oriental Manuscripts Library, Madras.

मूलम् = C: Manuscrit du Government Oriental Manuscripts Library, Madras, contenant le texte seul.

Nous ajoutons les variantes indiquées par le commentaire que nous ne reproduisons pas ici, et nous avons apporté au texte lui-même quelques corrections. Les unes sont celles de menues fautes d'impression évidentes, les autres, dues à nos collaborateurs, les pandits N. R. Bhatt et T. Ramanujam, sont celles que suggère le commentaire. L'identification des citations a été ajoutée dans les notes.

Les références des citations visent les éditions suivantes des textes correspondants:

1. *Vyākaraṇa-mahābhāṣya* par Patañjali avec le commentaire *Pradīpa* par Kaiyaṭa et le commentaire *Udyota* par Nāgeśa, Nirnayasagar Press, Bombay, 1951.

2. *Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya* par Śabarasvāmin, Ānandāśrama Sanskrit Series N° 97, Poona, 1953.

3. *Vākyapadīya* par Bhartṛhari avec le commentaire par Puṇyarāja, Benares Sanskrit Series N° 7, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Benares, 1887.

4. *Nirukta* par Yāska avec le commentaire *Ṛjvartha* par Durgācārya, Nirnayasagar Press, Bombay, 1930.

5. *Mīmāṃsā-śloka-vārttika* par Kumārila-bhaṭṭa avec le commentaire *Tātparyaṭīkā* par Bhaṭṭombeka, Madras University Sanskrit Series N° 13, Madras, 1940.

ओम्

॥ स्फोटसिद्धिः ॥

आचार्यमण्डनमिश्रविरचिता

योगदान्तैकहृद्यात्मा यो गदान्तकरो नृणाम् ।
तत्त्वावस्थाणवे तस्मै तत्त्वावस्थाणवे नमः ॥ १ ॥
दुर्विदग्धैरवक्षिप्ते दर्शने पददर्शिनाम् ।
यथागमं यथाप्रज्ञं न्यायलेशो निदर्श्यते ॥ २ ॥

किं पुनरिदं पदं नाम? शब्दः । कः पुनरिह शब्दोऽभिप्रेतः? किं वर्णाः? नेत्याह । अपि तु—

अर्थावसायप्रसवनिमित्तं शब्द इष्यते ।

यथोक्तम्—"येनोच्चरितेन"[1] इत्यादि । नन्वेवं धूमादयोऽपि धूमकेतनादिप्रत्ययोपदर्शितसामर्थ्यातिशयाः[2] शब्दतामश्नुवीरन्, तथैकैकवर्णाश्च तद्विधर्मतया न तथा व्यपदिश्येरन् । अन्योऽपि वाचकः सङ्गतिसंवेदनसमयतश्च[3] पुरः श्रवणेन्द्रियावसेयोऽपि न 'शब्दः' इति निगद्येत, पश्चाच्च तथोच्येत; तत्र 'गौः' इत्येष शब्दोऽशब्दश्चापद्येत । न चेदं चतुरश्रम्; लोकाधीनावधारणो हि शब्दार्थसम्बन्धः; लोके च श्रोत्रेन्द्रियविज्ञेयमात्रानुपातिनी शब्दशब्द-

---

1 *Vyākaraṇa-mahābhāṣya* 1. 1. 1. (Tome I, p. 17, ed. Nirnayasagar Press, Bombay, 1951).

2 सामर्थ्याः pour सामर्थ्यातिशयाः—variante donnée dans le commentaire.

3 समवस्य pour समयतश्च—variante donnée dans le commentaire.

प्रवृत्तिः। अतः श्रवणग्रहणतैव शब्दलक्षणं न्याय्यम्। वर्णा एव चेदं शब्दलक्षणमनुपतन्ती-त्यभिधेयधीहेतुभावमनुपयन्तोऽपि लोकप्रसिद्धेस्त एव शब्दाः; तदतिरिच्यमानशरीरं त्वर्थवस्तु समुपेतसत्त्वाभिधातृभावमपि न—शब्दः—इति व्यपदेशमनुपतितुमर्हति, लोकप्रसिद्धिविरहात्।

तदिदमनिरूपितपरावरस्य परिचोदितम्। तथा हि—

तदेतत्प्रक्रमापेक्षं भाष्यकृत्प्रत्यपीपदत्॥ ३॥

"अथ गौरित्यत्र कः शब्दः[1]" इति हि प्रक्रमः[2]। तत्र च नानाजातीयार्थमात्रोपहितोपरागां प्रत्यां 'इति'परेण गोशब्देन निर्दिशति; दृष्टो ह्ययमितिशब्दो विज्ञानमात्रप्रयोगः[3]—यथा 'गौः' इति मेऽभवदिति। तामेव च 'इति'शब्दनिर्दिष्टां प्रत्याम् 'अत्र' इति सर्वनाम्नाधिकरणतया परामृशत्यापेयमुपलक्षयितुम्। तत्प्रत्यांप्रतिभासि च जातिद्रव्यगुणक्रियावर्ण-स्फोटात्मकमनेकमाधेयम्; ततः शब्दं निर्धारयितुमनाः पृच्छति—"कः शब्दः" इति। यथा 'क इह शालायां देवदत्त' इति।

प्रत्यय एव वा प्रत्येतव्योपलक्षणप्रवणतया निर्दिश्यते। तदुपलक्षितं यत्तद् 'अत्र' इति निर्धारणसप्तम्या शब्दनिर्धारणाय निर्दिशति। एवं गते च प्रकृतप्रत्ययप्रतिभासिष्वेवार्थधीहेतोः शब्दत्वमवधार्यत इति कुतोऽन्यत्र प्रसङ्गः? न हि—'क इह शालायां कठः?' इति, यः कुण्डली—इत्यशालाधिकरणे कुण्डलिनि संप्रत्ययः। उपलक्षणत्वाच्चार्थप्रत्ययस्य संविद्वै-कल्यादनुपजनयन्नप्यर्थप्रत्ययं न शब्दतां जहाति यथा विमुक्तकुण्डलः कठताम्। अन्वाख्येय-शब्दलक्षणं चार्थप्रत्ययः, "अथ शब्दानुशासनम्"[4] इति प्रक्रमात्, तस्य च निर्जिज्ञासनात्; एकैकवर्णेषु चाप्रत्यायकेषु नान्वाख्येयता; शब्दमात्रलक्षणं त्वनुपकारकमेवेति न ते शब्दता-मतिपत्स्यन्ति। यदप्युक्तम्—सतोऽपि वर्णातिरेकिणोऽर्थज्ञानहेतोर्न शब्दशब्दवाच्यता, [5]शब्द-प्रसिद्धयभावादिति। अहो लोकशास्त्रप्रसिद्धयोः परः परिचयो यदिदमपि न दृष्टम् "शब्दादर्थ

---

[1] *Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya*, 1. 1. 5. (p. 45); *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, 1. 1. 1. (p. 12).

[2] प्रक्रमात्—variante donnée dans le commentaire.

[3] विज्ञाननिर्देशमात्रप्रधानः—variante donnée dans le commentaire.

[4] *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, 1. 1. 1. (p. 5).

[5] शब्दत्व pour शब्द—variante donnée dans le commentaire.

प्रतिपद्यामहे[1]" "भावार्थाः कर्मशब्दास्तेभ्यः क्रिया प्रतीयेत[2]" इति "भावमाख्यातेनाचष्टे[3]" इति च। श्रोत्रग्राह्यतापि च सत्त्वगुणत्वशब्दत्ववर्णत्वातिव्यापिनी न शब्दलक्षणम्। तथा हि—शब्दसमवायिनः सत्त्वादयः श्रोत्रावसेयाः। न च श्रोत्रेणैवेत्यवधारणम्, वर्णानां मनसाप्यवधारणात्। वर्णत्वे च प्रसङ्गानतिवृत्तेः। न च [4]सत्त्ववर्णत्वाद्यपह्नवः साधुः, सर्वसामान्यापह्नवप्रसङ्गात्; न हि सामान्यविशेषान्तरकल्पनेऽपि निबन्धनमस्त्यन्यदतोऽनुवृत्तव्यावृत्तावभासिनः प्रत्ययात्; न हि शाबलेयमुपलब्धवतो बाहुलेयेऽन्यः पूर्वाकारावमर्शोऽन्वितावभासात्मकाशात्। न च ध्वनिमात्राद्व्यावृत्तः कचटतपेष्वन्वयी न विद्यते प्रत्यावभासः। वर्णाश्चार्थप्रत्ययहे[6]तु भावमनुपयन्तोऽपि यदि शब्दाः, कामम्; अन्वाख्येयस्त्वर्थप्रत्ययेन निरूप्यत इत्यदोषः ॥ ३ ॥

ननु च[7] वर्णा एवाभिधेयाधिगमनिमित्तं स्वाभिधेयावबोधावधिलब्धपरिच्छेदाः पदपरिकल्पनाभाजः। नैतत् सारम्; प्रत्येकमप्रत्यायकत्वात्, साहित्याभावात्, नियतक्रमवर्तिनामयौगपद्येन संभूयकारित्वानुपपत्तेः, नानावक्तृप्रयुक्तेभ्यश्च प्रत्ययादर्शनात् क्रमविपर्यये यौगपद्ये च। तस्माद् वर्णव्यतिरेकि[8] वर्णेभ्योऽसंभवन्नर्थप्रत्ययः स्वनिमित्तमुपकल्पयति[9]।

ननु च यं प्रकारमध्यासीनेभ्यो नार्थप्रत्ययदर्शनं वर्णेभ्यः, कामं तत्प्रकारजुषो मा भूवन् वाचकाः; समधिगतातिशयान्तराणामुपरि परिदृश्यमानानन्तराभिधेयप्रत्ययकार्याणां को वाचकत्वस्य विरोधः? तथा हि—कार्यं कस्यचित् सद्भावेऽप्यनवासस्तत्ताकं पुनराप्नुवत्सत्ताकं[10] तस्य भाव एव परिगृहीतातिशयान्तरस्य कारणतां सूचयति; न त्वकारणतामेव, विशेषान्तरशालिनि तस्मिन्नेव पुनर्भावात्, तदभावे चाभावात्; न खल्वङ्कुरे बीजसमवधानेऽप्यलब्धे[11] कुसूले समवहितक्षित्यादिसहकारिग्रामबीजसमवधानसंदृश्यमानमूर्तावबीजकार्यतां प्रतियन्ति; अपि तु

---

1 *Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya*, 1. 1. 5 (p. 47).

2 *Mīmāṃsā-sūtra* par Jaimini, 2. 1. 1.

3 *Nirukta*, 1. 1. 1 (p. 5).

4 Edition de Madras: सत्त्वर्णत्वाद्यपह्नवः

5 „ „ „ : अनुवृत्तावभासिनः

6 „ „ „ omet: हे.

7 B omet: च.

8 वर्णव्यतिरेकी—variante donnée dans le commentaire.

9 अवकल्पयति pour उपकल्पयति—B.

10 सत्तां pour सत्ताकम्—variante donnée dans le commentaire.

11 अलब्धोपलब्धौ pour अलब्धे—C.

तदेव बीजं समवहितश्चित्यादिसहकारिग्रामम्[1] अस्य जनकम्, नेतरथेति गम्यते। तथेमेऽपि मा भूवन् अन्यथा वाचकाः। परिगृहीतानुपूर्वी[2] विशेषादिभेदास्त्वर्थप्रत्ययहेतवः; न हि दृष्टे दृष्टप्रकारानुपातिनि सति हेतावदृष्टपरिकल्पनावकाशोऽस्ति। तदिदमुक्तम्—

"यावन्तो यादृशा ये च यदर्थप्रतिपादने।
वर्णाः प्रज्ञातसामर्थ्यास्ते तथैवावबोधकाः॥"[3]

तथा—

"नान्यथानुपपत्तिश्च भवत्यर्थमिति प्रति।
तदेवास्या निमित्तं स्याज्जायते यदनन्तरम्॥
सा च वर्णद्वयज्ञानेऽतीतेऽन्त्यज्ञानतः पुरा।
भवतीतीदृगेवास्या निमित्तमवकल्पते॥"[4]

अत्रोच्यते—

अविशिष्टादजातस्य विशिष्टाद्भाव इष्यते।
सत्यं स तु विशेषोऽत्र न कश्चन निरूप्यते॥ ४॥

इदं तावदयं वर्णवादी प्रष्टव्यः—'गौः, अश्वः' इति वा केवलोच्चारणे वा को विसर्जनीयस्य भेदः, यत्कृतोऽर्थधीभेदः प्रत्ययभावाभावौ च? नन्वेष विशेषः—क्वचिदसहायः क्वचिद्वर्णविशेषसहायः—इति। क पुनरियं सहायता, यदा न विसर्जनीयसमये वर्णान्तरोपलब्धिरस्ति? कार्ये खलु व्यापारतः[5] सहायता; न चासतस्तदानीं व्यापृतिरस्ति; स्वकालेऽपि च व्यापारस्तदानीमेव प्रध्वंसान्नेदानीन्तनकार्योपजननिमित्तम्। एष तर्हि विशेषः—वृत्ता[6] वर्णविशेषोपलब्धिः क्वचित्, अन्यत्र न तथा। नैतत् सारम्; न हि वृत्ता वर्णविशेषोपलब्धिर्विसर्जनीयं भेत्तुमर्हति, असत्त्वात्; न ह्यजातानन्वयप्रध्वस्तयोरतिशयः कश्चित्॥ ४॥

---

[1] प्रत्ययम् pour ग्रामम्—variante donnée dans le commentaire.

[2] Edition de Madras: परिगृहीतानुपूर्व्यविशेषादि etc.

[3] *Mīmāṃsā-śloka-vārttika, Sphoṭavāda*, vers 69 (p. 458, ed. de Université de Madras, 1940).

[4] *Mīmāṃsā-śloka-vārttika, Sphoṭavāda*, vers 95, 96 (p. 464).

[5] व्यापारवतः—variante donnée dans le commentaire et C.

[6] यद्वृत्ता pour वृत्ता—variante donnée dans le commentaire.

ननु च यथा [1]दर्शपूर्णमासादयः क्रमवन्तोऽपि संभूयकारिणः, अभ्यासाश्च स्वाध्याय-ग्रहणादिषु, गमनक्षणाश्चाभिमतदेशप्राप्तौ; यथा च तत्र कैवल्ये यौगपद्ये च क्रमविपर्यये कर्तृभेदे च न फलोत्पादः, केवलादिभ्यश्च विशेषात्[2] फलोत्पादः, तथा वर्णेष्वपि किं नेष्यते?

विषम उपन्यासः—

एकार्थकारिणो येऽपि दृश्यन्ते क्रमवर्तिनः ।
इष्टं विपश्चितां तत्र कार्यं स्याद्युपकारकम् ॥ ५ ॥

दर्शादिषु तावत्क्रमवत्स्वपूर्वाणि कर्मजन्यानि स्थायीनि शक्त्यभिमतानि व्यापाराभिमतानि वोपकर्तृणि । तत्र शक्तितो व्यापारतो वा पूर्वं परं सहायतामुपयद्विनत्ति, न तु केवलात् फलोपजनः । क्रमविशेषाज्ञानसामर्थ्याच्च तत्रादृष्टपरिकल्पना । पूर्वक्रमोपजनितकार्यविशेषापेक्षमुत्तरस्याभिमतकार्योपजननिमित्तत्वमिति क्रमभेदे न फलोत्पादः ।

अभ्यासाश्च पूर्वपूर्वाहितसंस्कारसहकार्युत्तरोत्तरावृत्तिजनितसंस्कारक्रमेण स्वाध्यायग्रहण-लक्षणफलप्रसवहेतवः । गमनक्षणाश्चाणुपरिमाणदेशातिक्रमक्रमेण समीहितदेशाधिगतये[3] प्रभवन्ति । तथा हि—

प्राचीनाभ्यासदेशप्राप्तिस्तथाविधोत्तरदेशविशेषाश्रयनिमित्तं तत्रेति कल्प्यतेऽनवासयौग-पद्येभ्योऽपि कार्यद्वारा एकार्थक्रिया; न चैष कल्पो[4] वर्णेषु संभवति ॥ ५ ॥

कथं न संभवति? यदा तेऽपि स्वोपलब्धिनिबन्धनसंस्कारद्वारमन्त्यवर्णप्रत्ययेन सहैकार्थ-क्रियामुपगन्तुं क्षमन्ते । यथोक्तम्—"पूर्ववर्णजनितसंस्कारसहितोऽन्त्यो वर्णो वाचकः—इत्यदोषः ।"[5]

---

[1] दर्शादयः पठ्यन्ति, पूर्णमासादयः पठ्यन्ति वा क्रमवन्तोऽपि et दर्शपूर्णमासादयः षट् क्रमवन्तोऽपि pour दर्शपूर्णमासादयः क्रमवन्तोऽपि—variantes données dans le commentaire.

[2] केवलाद्विशिष्टात् pour केवलादिभ्यश्च विशेषात्—variante donnée dans le commentaire.

[3] अभिमतदेशसङ्गतये et समधिगतदेशाधिगतये pour समीहितदेशाधिगतये—variante donnée dans le commentaire.

[4] परिकल्पो pour कल्पो—variante donnée dans le commentaire.

[5] *Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya*, 1. 1. 5 (p. 46).

नैतत् सारम्—

संस्काराः खलु यद्वस्तुरूपप्रख्याप्रभाविताः ।
विज्ञानहेतवस्तत्र ततोऽर्थे धीर्न कल्पते ॥ ६ ॥

संस्काराः खलु यद्वस्तूपलम्भसंभावितात्मान[1]स्तत्रैव नियतनिमित्तलब्धप्रतिबोधा धियमाविर्भावयन्ति, नार्थान्तरे; न हि जातु गवावग्रहप्रत्ययप्रभावितः संस्कारोऽश्वस्मरणमुपकल्पयति ॥६॥

यदि मन्यीत—प्रत्येकमभिमतकार्यदर्शनाभावाद्वर्णेभ्यो यौगपद्याभावाच्चावश्यकल्पनीयं तस्य किंचन[2] बीजम् । तत्र शब्दः, [3]अनेककल्पनादोषात्; तस्य खल्वात्मा अर्थाधिगमनिमित्तभावश्चेति द्वयमुपकल्पयितव्यम् । संस्कारं तु वासनाद्वितीयनामानं पटुतरसंवेदनसमनुभूतवस्तुगोचरं सर्व एव संगिरन्ते स्मरणफलप्रसवोन्नीयमानात्मानं प्रवादिनः; अर्थाधिगमनिमित्ततायां तु तस्य विवादः । तत्र च कार्यान्तर इव तद्भावे भावे निर्णयनिबन्धनम् । न खलु पुरस्तनवर्णविज्ञानोपहितसंस्कारविरहे केवलाद्विसर्जनीयादर्थधियमुदीयमानामुदीक्षामहे, तद्भावे च पश्यामः । यद्यपि चान्यत्रास्य कार्यान्तरोदयप्रत्ययता[4] न प्रतीता, तथापि न कार्यान्तरोपजनगोचरसामर्थ्यं प्रतिरुध्यते केनचित् । तस्मात् कार्यान्तरपरिकल्पितसत्ताकस्य संस्कारस्यैव शक्त्यन्तरपरिकल्पनामात्रमस्तु, इह विषये कार्यान्तरदर्शनात्; न तु स्फोटपरिकल्पना युक्ता, बलसत्ताकस्य तस्यैव शक्तिमात्रकल्पनया कार्योपपत्तावर्थापत्तिपरिक्षयात् ।

तदिदमरामञ्जसमिव लक्ष्यते । तथा हि—

शक्तेः शक्त्यन्तरायोगस्तत्र सत्यप्यदर्शनम् ।
विलक्षणस्योपजनो नाविशेषाच्च कारणात् ॥ ७ ॥

ज्ञानान्तरोपजनगोचरं सामर्थ्यमेवात्मनि प्राचीनविज्ञानाहितनिवेशं संस्कारमाचक्षते धीराः । न च सामर्थ्यानां सामर्थ्यान्तरयोगः, अनवस्थापातात् । अपि च क्रमव्यतिक्रमभावितपूर्ववर्णसम्पादितसंस्कारसद्भावेऽपि नार्थाधिगमः समीक्ष्यते । तत्रासौ तद्धेतुर्भवितुमर्हति । न खलु

---

[1] संभावितजन्मानः pour संभावितात्मानः—variante donnée dans le commentaire.

[2] तद् pour किंचन—variante donnée dans le commentaire.

[3] तत्रानेक pour अनेक—variante donnée dans le commentaire.

[4] प्रकारता pour प्रत्ययता—variante donnée dans le commentaire.

क्रमभेदेऽपि प्रत्येकमक्षरोपलम्भप्रभाविताः संस्काराः परस्परमतिशेरते। अपि च, अन्यत्रा-समीक्षितैर्वंविधस्तभावोऽभिमत एव संस्कारो न विशेषविकल्पाद्धेतोरुदेतुमुत्सहते। न च वर्णात्मानः प्रत्येकं विशेषवन्तः; नाप्यपर[1]समवधानमेतान् विशिनष्टि, नियतानुपूर्व्यतया असम्भवात् समवधानस्य; निरुद्धागमिनोः[2] खलु तदानीमत्यन्तासतोरनतिशयतया कार्योपजनोपयोगायोगादि-त्युक्तम् ॥ ७ ॥

योऽपि मन्यते—न खलु साक्षाद्भावनानां व्यापारमभिधेयप्रत्ययविषयमुपेमः, अपि तु ताभ्यः स्थायित्वेन प्रतिलब्धयौगपद्याभ्यः प्रत्यवमृष्टसकलवर्णरूपात्मा एकः प्रत्यय उदेति; तत्र स एव वा तद्विपरिवर्तिनो वा वर्णास्तत्र समधिगतसहभावा जनयन्त्यर्थावबोधमिति वृथा शब्दपरिकल्पनापरिश्रमः। स्मृतौ च सहभावो न प्रत्यक्ष इति चेत्, किमत्र प्रत्यक्षवर्तिना यौगपद्येन? सर्वथाज्ञाने नैषां तदर्थ्यते; तच्च स्मरणज्ञानेऽस्त्येव। स चैष प्रत्ययः स्मरणप्रत्यक्ष-रूपाभ्यामुभयात्मा सदसद्वर्णरूपावभास्यन्त्यवर्णगोचर इष्यते केश्चित्। अन्यैस्तु सकलवर्णोप-लब्धिनिबन्धननिरिखिलभावनाबीजजन्मा युगपदखिलवर्णरूपपरामर्शी चरमवर्ण[3]प्रत्यक्षोपलब्धिसम-नन्तरः स्मरणैकरूपः सङ्गीर्यते। क्रमसमधिगतात्मसु न युगपदनुस्मरणमित्यपि मिथ्या। तथा हि—सकलवादिनाममिमतं पौर्वापर्यालोचितेष्वपि भावेषु समुच्चयावग्राहि ज्ञानम्; तदनभ्युपगमे हि तत्प्रकारानुपातिषु शतं विंशतिरिति समुच्चयदर्शनं विरुध्यते। तस्माच्छ्रोत्रमनोजन्मभिः क्रमवतीभिरपि बुद्धिगिरवभृतेष्वपि वर्णात्मसु पुरस्तात्, परस्तादद्वयमक्रमसखिलवर्णरूपावग्राहि स्मरणमवकल्पते। तत्र च प्रतिसंक्रान्तप्रतिबिम्बा इव वर्णाः समीहितकार्थं प्रत्यनन्तरतां नातिक्रामन्तीति लौकिकवचनमपि समञ्जसम्—"शब्दादर्थं प्रतिपद्यामहे[4]"—इति, शास्त्र-कारवचनं च—"भावमाख्यातेनाचष्टे[5]" इति। तदिदमुक्तम्—

> "यद्वा प्रत्यक्षतः पूर्वं क्रमज्ञातेषु यत्परम्।
> समस्तवर्णविज्ञानं तदर्थज्ञानकारणम्[6] ॥" इति।

---

[1] सन्निधानम् pour समवधानम्—variante donnée dans le commentaire.

[2] Edition de Madras: निरुद्धागामिनोः

[3] प्रत्यय pour प्रत्यक्ष—B.

[4] *Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya*, 1. 1. 5 (p. 47).

[5] *Nirukta*, 1. 1. 1 (p. 5, ed. Nirnayasagar Press, Bombay, 1930).

[6] *Mīmāṃsā-śloka-vārttika*, *Sphoṭavāda*, vers 109 (p. 468).

तस्यापि—

पूर्वोपलब्धिभेदेऽपि भवेदर्थस्य दर्शनम् ।
एकोपलब्धौ नैतेषां भेदः कश्चन लक्ष्यते ॥ ८ ॥

पूर्वोपलब्धयोऽपि हि क्रमविशेषवत्यः परिगृहीताभिमतविपरीतानुपूर्व्या अक्रमाश्चैकवक्तृप्रयुक्तवर्णविषया विपरीताश्च न पश्चाद्भाविन्यां समस्तवर्णावभासिन्यामुपलब्धावनुविपरिवर्तमानान् वर्णात्मनो भिन्दन्ति; असंप्राप्तनिरन्वयनिरुद्धयोर्विशेषाभावादित्युक्तम् । एकोपलब्धौ तु यौगपद्यान्नानुपूर्विको[1] विशेषः । न चेदमिह समीचीनम्—उपलम्भगोचरमिदं यौगपद्यम्, नोपलभ्यविषयम्; उपलभ्या हि वर्णाः क्रमविशेषभाजः[2] एवैकया प्रत्यया प्रत्याययन्त इति । तथा हि—स्वतो वर्णा नित्यतया विभुतया च न देशनिबन्धनं नापि कालनिबन्धनं परापरभावमनुपतन्तीति प्रत्यानिबन्धन एव समुपाश्रीयते । तच्चेदमद्वयमक्रमम्, यद्विपरिवर्तिनस्तेऽर्थप्रत्ययहेतवः । न चेदं पूर्वोपलब्धिसंवन्धिनीं परापरतां गोचरयति, वर्णावलम्बितया तदुपलब्धीनामविषयीकरणेन; न चासमीहितावध्यवधिमद्भावं पौर्वापर्यं प्रत्येतुमर्हति; न चैकस्मिन्नानावर्णावयवात्मनि पदे भिन्नमवध्यवधिमद्भावमपेक्षितुं क्षमते; प्रतिवर्णोपलम्भनप्रभावितानि च भावनाबीजानि कामं संहतिसमासादनादेकमनेकावलम्बि स्मरणं जनयेयुः, तावता चरितार्थेभ्यो नापरो वर्णात्मसु विशेषो लभ्यते । तथा च सति यथाकथंचित् पुरस्तादधिगतसंवेदनेभ्यः सकलसंस्कारजन्मनि चरमसमधिगमेऽतिशयविरहादर्थपरिच्छेदः स्यात्; न चैवं दृश्यते । ततस्तदतिरिच्यमाननिमित्तावाप्तजन्मायगित्यनुमीयत इति ।

अनेनैतदप्यपाकृतं भवति—

"इत्थं क्रमगृहीतानां युगपद्व्यायवा परा ।
स्थितिः सा कारणं तु स्यान्नित्यमर्थधियं प्रति ॥[3]" इति ।

भेदाभावाच्चिरानन्तरास्तमितानुपजातानामविशेषात्; असति तदन्वये क्वचित्सदा प्रतीतिप्रसङ्ग इति ॥ ८ ॥

---

[1] आनुपूर्वीतो pour आनुपूर्विको—variante donnée dans le commentaire.

[2] क्रमभेदभाजः pour क्रमविशेषभाजः—variante donnée dans le commentaire.

[3] *Mīmāṃsā-śloka-vārttika, Sphoṭavāda*, vers 108 (p. 467).

न च समुच्चयज्ञानोपारोहिवर्णनिबन्धनार्थबोधाभिप्रायम्—शब्दादर्थं प्रतिपद्यामहे—इति, नापि [1]शब्दजात्यभिप्रायम्। तथा हि—

नेक्षिता जातिशब्दानां समुदायानुपातिना।
जातिमाचक्षते ते हि व्यक्तीर्वा जातिसङ्गताः॥ ९॥

न तावदिदं शब्दजात्यभिप्रायम्; न शब्दजातितोऽर्थप्रतीतिः, गवाश्वादिपदेषु तदविशेषादभिधेयाविशेषप्रसङ्गात्। न चानुपाश्रितव्यावृत्तयो व्यक्तयो जात्यात्मना निर्दिश्यन्त इति सांप्रतम्, वर्णव्यक्तिसामानाधिकरण्यदर्शनात्—गोशब्दादर्थं प्रतिपद्यामहे—इति। नापि शब्दव्यक्त्यभिप्रायम्, तद्भेदात्—गोशब्दात्—इत्येकवचनानुपपत्तेः; न हि व्यक्तिविशेषपरास्तदभिधायिसमानाधिकरणवृत्तयो जातिशब्दा जातिसंख्यामनुरुध्यन्ते; न जातु भवति—देवदत्तयज्ञदत्तौ ब्राह्मणः—इति,—धवखदिरौ वृक्षः—इति वा। नापि समुदायाभिप्रायम्, जातिशब्दानामेकैकव्यक्तिसमवायेन जातेः समुदायनिवेशशून्यतया तदनुपातसामर्थ्याभावेन; ते हि जातिं तद्व्रतीर्वा व्यक्तीर्निमित्तरूपोपादानेनाचक्षते, न समूहम्; न हि भवति यथा—धवादीनां वनं धवादिवनम्—इति वा, तथा—धवादीनां वृक्षः धवादिवृक्षः—इति वा।

ननु दृष्टः समुदायानुपाती जातिशब्दः—सहकारा वनम्—इति सामानाधिकरण्यदर्शनात्। न; समूहिनीर्व्यक्तीराचक्षाणस्य समूहसमूहिनोरभेदविवक्षायां सामानाधिकरण्यम्; तथा च बहुवचनम्; अन्यथा तदनुपातिन एकवचनं स्यात्, वनशब्दवत्। न चेह तथा, समुदायशब्दाभावात्, गौः—इति गकारादीनां विभक्तैरात्मभिरुपादानात्, बहुवचनाभावाच्च। अत एव च न समाहारनिर्देशः[2]; न हि भवति—धवखदिरं वृक्षमानय—इति, अपि तु—धवखदिरं वृक्षौ—इति, समूहसमूहिनोरभेदोपचारात्। नाप्यन्त्यवर्णाभिप्रायम्, पूर्ववर्णपरामर्शनात्[3]। तसान्नैकं शब्दात्मानमन्तरेण लौकिकवचनोपपत्तिः।

---

[1] शब्दव्यक्त्यभिप्रायम् pour शब्दजात्यभिप्रायम् et प्रतिपद्यामहे इति। तथाहि pour प्रतिपद्यामहे इति, नापि शब्दजात्यभिप्रायम्। तथाहि—variantes données dans le commentaire.

[2] समाहारनिर्देशो न भवति pour न समाहारनिर्देशः—C.

[3] पूर्ववर्णपरामर्शनात्—variante donnée dans le commentaire; पूर्वपरामर्शात् pour परामर्शनात्—C.

स्यान्मतम्—मोपपादि, लौकिकवचनानामुभयथापि दर्शनादुपपन्नार्थानामनुपपन्नार्थानां च; न हि वचनानुपपत्तिमात्रेण प्रमाणरहितोऽर्थः शक्योऽ[1]वगन्तुमिति ।

तदसत्[2], अनुपपन्नार्थत्वाप्रतीतेः; भवति हि जरद्गवादिवाक्येष्वनुपपन्नार्थप्रतीतिः, न त्विह तथा; न हि [3]सार्वलौकिकमविगानेन प्रयोगपथमवतरत्यनुपपत्तिरुपपत्तिमती; विप्रतिपद्यमाना अपि हि शब्दे नैनं प्रयोगं नानुमन्यन्ते । न चाप्रमाणकत्वम्; नूनमुपलभन्ते प्रमाणेन शब्दात्मानमेकम्; यत एवमपह्नवितविप्रतिपत्तयः प्रयुञ्जते । तस्मान्न पश्चात्तनज्ञाननिवेशिभ्यो [4]वर्णेभ्योऽर्थप्रत्ययः ॥ ९ ॥

अस्तु तर्हि "पूर्ववर्णजनितसंस्कारसहितोऽन्त्यो वर्णो वाचकः" इत्येव; मा भूदेष ज्ञानप्रसवः स्मरणनिमित्तं संस्कारः; अपि तु यागादिकर्मभेदोपपादित इव स्वर्गादिनिमित्तमपूर्वाभिधानोऽन्य एव नियतक्रम[5]कर्तृभेद[6]प्रयुक्तवर्णविज्ञानोपाहितो[7]ऽर्थाधिगमफलः, यथा चापूर्वाभिधानभावनोपजने कर्तृक्रमनियमोपयोगावगमः शास्त्रसामर्थ्यात्, तथेहापि कार्यव्यवस्या[8]दर्शनसामर्थ्यात् कर्तृक्रमनियमोपयोगावगमः । संस्कारापेक्षिणश्चान्त्यवर्णस्य प्रत्यायकत्वान्न शब्दस्याप्रत्यायकत्वम्, येन शब्दार्थसंबन्धहानिः स्यात्; न हीतिकर्तव्यतापेक्षित्वं कारकाणां कारकतां विहन्ति, सर्वत्र व्याहतिप्रसङ्गात्; पूर्वैऽपि च वर्णाः संस्काराभिधानव्यापारोपाया यथास्वमभिधेयप्रत्ययमुपादधाना [9]नाप्रत्यायकाः; न हि स्वव्यापारव्यवायः कारकाणां कारकतां[10] विहन्ति, सोपधानि सर्वत्रेति । न च संस्कारोपजनार्थं शब्दोच्चारणम्, अपि त्वर्थ[11]प्रतीत्युद्देशेन । न चेदं चतुरश्रम्—तुल्यायामदृष्टकल्पनायां कः संस्कारेऽनुरोधः—इति, संस्कारकल्पनाया अवश्यं-

---

[1] अवधातुम् pour अवगन्तुम्—C.

[2] तदेतदसत् pour तदसत्—C.

[3] सर्वात्मना pour सार्वलौकिकम्—C.

[4] A et B omettent: वर्णेभ्यः

[5] कर्तृकभेद pour कर्तृभेद—variante donnée dans le commentaire.

[6] C omet: भेद.

[7] उपहित pour उपाहित—C.

[8] व्यवस्थान pour व्यवस्था—C.

[9] प्रत्यायकाः pour नाप्रत्यायकाः—variante donnée dans le commentaire et C.

[10] कारकत्वं—C.

[11] प्रतिपत्ति pour प्रतीति—C.

भाविनीत्वात्। तथा हि—यस्याप्यनवयवः 'शब्दात्मार्थप्रतीतिनिमित्तं ध्वनितो वर्णतो वा प्रतिलब्धाभिव्यक्त्यनुग्रहः प्रकाशते, तस्यापि नानपेक्षितेतरेतरा[2]" वर्णा ध्वनयो वा तमवद्योतयन्ति[3]; तस्यार्थस्येवाप्रकाशनात्; अवयवशस्त्ववद्योतनमनाशङ्कनीयमेव, तदभावादप्रत्ययाच्च; नापि संहताः, नियतक्रमवृत्तित्वाद्[4] दृष्टप्रकारविपर्यये चेति तुल्यः पर्यनुयोगः। तदनेनापि विशिष्टः[5] संस्कारोऽवश्याभ्युपेयः स्फोटाभिव्यक्तिसिद्धये[6]; तथा च तत एवार्थाधिगमः सेत्स्यतीति न स्फोटकल्पना[7] बीजमस्तीति। तदुक्तम्—"शब्दकल्पनायां सा च शब्दकल्पना च"[8] इति।

तथा—

"सद्भावव्यतिरेकौ च तथावयववर्जनम्।
तवाधिकं भवेत्तस्माद्यत्नोऽसावर्थबुद्धिषु॥[9]" इति।

अत्रोच्यते—

अपूर्वमिव नैवान्यः संस्कारः स्फोटवादिनः।
प्रक्लृप्तवासनारूपाद्यथा स्याद्वर्णवादिनः॥ १०॥

वर्णवादी हि '[10]कर्मभेदजन्यमपूर्वमिवात्यन्तापरिदृष्टमर्थसमधिगमनिमित्तं वर्णविज्ञानजन्मानं संस्कारं परिकल्पयति, न तु प्रक्लृप्तवासनाभिधानसंस्कारनिबन्धनोऽर्थप्रत्ययोऽस्य सिध्यति; अन्योपलब्धिप्रतिलब्धजन्मनो भावनाया अन्यत्र ज्ञानहेतुत्वायोगाद् अतिप्रसङ्गादित्युक्तम्, कार्यभेदे कारणैक्यायोगात्; स्फोटोपलब्धिनिबन्धनस्तु भावनाभिधान एव संस्कार[11]' इति वक्ष्यते। अतो नास्यात्यन्तादृष्टपरिकल्पनादोषः; दृष्टस्यैव सन्निधिमात्रानुमानमिति॥ १०॥

---

1 शब्दोऽर्थं pour शब्दात्मार्थ—C.
2 इतरेतरवर्णाः pour इतरेतरा वर्णाः—C.
3 अभिव्यञ्जन्ति pour अवद्योतयन्ति—C.
4 क्रमत्वाद् pour क्रमवृत्तित्वाद्—variante donnée dans le commentaire et C.
5 विशिष्टसंस्कारः—C.
6 अभिव्यक्तये pour अभिव्यक्तिसिद्धये—C.
7 परिकल्पनी pour कल्पना—C.
8 *Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya* 1. 1. 5 (p. 48).
9 *Mīmāṃsā-śloka-vārtika, Sphoṭavāda*, vers 94 (p. 464).
10 कर्मजन्यापूर्वम् pour कर्मभेदजन्यमपूर्वम्—C.
11 Edition de Madras: भावनाभिधान एव संस्कार एव संस्कार इति वक्ष्यते.

अपि च—

कर्तृक्रमादिनियमात्तत्राऽदृष्टस्य भूयसः ।
कल्पनाज्ञानसामर्थ्यादिह तस्यास्तु हीयते ॥ ११ ॥

दर्शाद्यपूर्वविषये हि कर्तृक्रमादिनियमनिमित्तं बहुतरमदृष्टमगत्या शास्त्रसामर्थ्यात् कल्प्यते; न त्विह तथा, गत्यन्तरसंभवात्; प्रत्यक्षप्रयत्नभेदसाध्यध्वनिभेदप्रकाशितशब्दविशेषलभ्यत्वादर्थप्रत्ययस्य। तथा हि—प्रत्यक्षः प्रयत्नभेदः; कारणभेदानुविधायी च कार्यभेदः प्रतीयत एव; वर्णवाद्यपि च नैव व्यक्तध्वनिभेदमपह्नुते, वर्णभेदसिद्धेस्तदधीनत्वात्; शब्दभेदमात्रं तु कल्प्यम्; न वा तदपि, तस्य प्रत्यक्षत्वादित्युपपादयिष्यामः। अपि च, अनेकादृष्टकल्पनायाश्शास्त्रस्यता नैकः शब्दोऽभ्युपेयते, तत्र कर्तृक्रमादिनियमगतमदृष्टमपरं बहु कल्पयता [1]किं [2]तत्परिहृतं भवति? यदि परं लौकिकी प्रतीतिः—[3]शब्दादर्थं प्रतिपद्यामहे[4], "सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे"[5] इति च शास्त्रप्रतीतिः संस्कारस्याशब्दत्वाद् अन्त्यवर्णस्य [6]चाप्रत्यायकत्वात्[7] समुदायस्याशब्दत्वाद् अप्रत्यायकत्वाच्चेत्युक्तम्—[8]इति ॥ ११ ॥

न संस्कारविशेषश्च[9] युक्तो हेत्वविशेषतः ।
अन्यसन्निधितो भेदो नास्य नापि स्वरूपतः ॥ १२ ॥

द्विविधा[10] हि हेतवः कार्यातिशयमुपकल्पयितुं क्षमन्ते[11]—स्वरूपतो वातिशयशालिनः,

---

[1] तद्विना किं परिहृतं pour किं तत् परिहृतं—variante donnée dans le commentaire.
[2] C omet: तत.
[3] *Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya*, I. 1. 5 (p. 47).
[4] C ajoute: इति.
[5] *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, I. 1. 1 (p. 59).
[6] C omet: च.
[7] Edition de Madras: चाप्रत्यायकत्वात्.
[8] C omet: इति.
[9] अपि pour च—C.
[10] द्विधा pour द्विविधाः—C.
[11] उत्सहन्ते pour क्षमन्ते—variante donnée dans le commentaire.

सहकारिसमवधानप्रक्लृप्तातिशया वा। तत्र न [1]स्वरूपभेद एषामुपेयते। [2]नाप्यपरसमवधाननिबन्धनः, नियतक्रमवृत्तितयानापन्नयौगपद्यत्वेन। यद्यपि च पूर्वोपहितात्मनः संस्कारस्य स्थैर्यात् तत्सन्निधिरुत्तरमतिशाययेत्; प्राचीनस्य तु नापरसमवधाननिबन्धनः, [3]नाप्यात्मना भेद इति कथमिव सोऽर्थप्रत्ययानुगुणं संस्कारमादधीत?

येऽपि [4]स्वरूपभेदमेव वर्णानां प्रतिपदमास्थिषत, तेषामसौ सत्त्वेऽपि नोपकारकः, अज्ञानपरामर्शविकलस्य भेदस्य[5] ज्ञापनायोगात्; न हि सत्तामात्रेण श्रुतयोऽर्थ[6]प्रत्यायनाङ्गतामुपयन्ति ॥ १२ ॥

न चान्त्यवर्णमात्रस्य पुरः सम्बन्धवेदनम्।
अक्षवर्मातिवृत्तत्वात् संस्कारस्य न तद्गतः ॥ १३ ॥

विदितसङ्गतयो हि शब्दा यथास्वमर्थान् प्रकाशयन्ति। न चान्त्यवर्णमात्रमर्थसम्बन्धितया प्रतिपद्यन्ते[7] पुरस्तात्, मा भूत् केवलादर्थविज्ञानमिति। नापि संस्कारविशेषणं[8], तस्यातिपतितेन्द्रियविषयसीमः साक्षादवेदनात्; अर्थप्रकाशलक्षणस्य च फलस्य तदानीमसत्त्वादनुमानाप्रवृत्तेः; अपरिगते विशेषणे च विशिष्टप्रतीतेरप्रवृत्तेः, अप्रत्ययविपरिवर्तिनश्च सम्बन्धबोधवैधुर्यादतिप्रसङ्गाच्च[9]। नन्वेष शब्देऽपि तुल्यप्रसङ्गः। न; तस्यैन्द्रियकत्वादित्युपपादयिष्यते। [10]किमर्थस्तर्ह्यनुमानपरिश्रमः? यः खलु कुतश्चिद्भ्रमनिबन्धनात्[11] संवेदनमप्यवजानीते, तं प्रत्यनुमानं साक्षिस्थानीयमुपन्यस्यते ॥ १३ ॥

---

1 स्वरूपतः pour स्वरूप—C.

2 नाप्यपरसमवधानम् pour नाप्यपरसमवधाननिबन्धनः—C.

3 Edition de Madras: नाप्यत्मना.

4 C omet: स्व.

5 C omet: स्य.

6 प्रत्यय pour प्रत्यायन—variante donnée dans le commentaire.

7 प्रवेद्यते—variante donnée dans le commentaire et C.

8 संस्कारो विशेषणम्—variante donnée dans le commentaire.

9 C omet: च.

10 किमर्थ—variante donnée dans le commentaire et C.

11 निमित्तात् pour निबन्धनात्—variante donnée dans le commentaire et C.

निरुद्धबुद्धयो नैव पूर्वे वर्णा विशेषकाः ।
एकबुद्धावुपारोहे क्रमाद्यस्तमुपागतम् ॥ १४ ॥

अथापि स्यात्—पूर्वे वर्णा भेत्तार इति, न; तदैवास्तमितोपलब्धित्वात्, सत्तामात्रेण [1]चाभेदकत्वात्, सकलसद्भावाविशेषादेकपदप्रसङ्गात्; सकलोपलम्भप्रभावितभावनाबीज[2]जन्मनि चरमे प्रत्यये स्यात् सहभावाद्विशेषकत्वम्; तत्र तु क्रमादिभेदप्रत्यस्तमयाद् [3]अस्तमितक्रमादि-भेदानां च सामर्थ्यस्यापनाद् यथाकथञ्चिदपि पुरःपरिगतरूपेभ्य एकोपलब्धिप्रकाशिभ्यः[4] स्यादर्थप्रत्यय इत्युक्तम् इति ॥ १४ ॥

न प्रत्ययः स्यादेकत्वे प्रयोक्तुरविभाविते ।
न च तस्य परिज्ञानमकस्मादवकल्पते ॥ १५ ॥

इदं चैव वर्णवादी प्रष्टव्यः—किमियमनानाप्रयोक्तृकस्यार्थज्ञानाङ्गम्, न वेति। तत्रानङ्गत्वे वक्तृभेदेऽपि तत्स्यात्; न चेष्यते, दृश्यते वा। एवं ह्युक्तम्—

"तेषां तु गुणभूतानामर्थप्रत्यायनं प्रति ।
साहित्यमेककर्त्रादि क्रमश्चापि विवक्षितः ॥
वक्त्रेकत्वनिमित्ते च[5] क्रमे सति नियामकम् ।
प्रयुञ्जानस्य यत्पूर्वं वृद्धेभ्यः क्रमदर्शनम् ॥
योगपद्यं स्वशक्त्यत्वान्[6] च तेषामिहाश्रितम् ।
कर्तृनेदश्च तत्र स्यान्न चैवं दृश्यतेऽमिधा ॥"[7]

इति।

---

[1] C omet: च.

[2] C omet: बीज.

[3] तत्क्रमादि pour अस्तमितक्रमादि—C.

[4] प्रतिभासिभ्यः pour प्रकाशिभ्यः—C.

[5] वक्त्रकत्वेन चैकात्मात्—variante donnée dans le commentaire.

[6] नैव pour न च—C.

[7] *Mīmāṃsā-śloka-vārttika*, *Sphoṭavāda*, vers 70-72 (p. 459).

अङ्गत्वे तु ज्ञापकानुप्रवेशान्नानवधारितार्थ[1] प्रतीतिसिद्धौ हेतुः । दृश्यते च व्यवहिततिरोहितादीरितेभ्यो वर्णेभ्योऽर्थज्ञानम्; न च व्यवहिततिरोहितयोरकस्मादेकत्वज्ञानं वक्त्रोः[2] संभवति; संभवति हि स्वरसादृश्ये[3] निरन्तरोच्चारणे वक्तृभेदेऽपि [4]कलकलशब्दश्रुतौ [5]चार्थज्ञानम्; कस्तत्र वक्तुरेकत्वनानात्वे विवेक्तुं क्षमः? न च ध्वनिमात्रश्रवणं तत्र, वर्णपदवाक्यपरिच्छेदानामपि केषांचिद् बुद्धावुपारोहाद् इति ॥ १५ ॥

सम्बन्धज्ञानसमये ज्ञायते न नियोगतः ।
तिरोहितव्यवहितप्रयुक्तौ वक्तुरेकता ॥ १६ ॥

आवृतविदूरवर्तिवक्तृप्रयुक्तेष्वपि वर्णेष्वविदुषे विद्वानर्थमाचष्टे; न च तत्र वक्तुरेकतामाश्रयति प्रतिपादकः[6], नापि तदनुपात्तां प्रतिपाद्यः स्वयमेव प्रतिपद्यते, यथोपलब्धस्य सम्बन्धास्मरणात्; वक्तुरेकताया निमित्तमन्तरेण प्रतिपत्तुमविभवादित्युक्तम् ॥ १६ ॥

तस्मात्—

अनङ्गे वक्तुरेकत्वे वक्तृभेदे निरुद्धवा ।
संस्कारादावभिन्नेऽपि धीर्हेत्वन्तरसूचनी ॥ १७ ॥

तदित्थं सम्बन्धकालेऽनाश्रयणात् प्रत्ययकाले चानावेदनाद् अनङ्गे वक्तुरेकत्वे वक्तृभेदेऽपि [7]वर्णोपलब्धिसंस्कारादिविशेषादुत्पत्तुम् [8]अर्हत्यर्थज्ञानम्; अनुत्पद्यमानं तु निमित्तान्तरा-

---

[1] नानावधारितोऽर्थ pour नानवधारितार्थ—C; नानवधारितोऽर्थ—variante donnée dans le commentaire.

[2] वक्तुः—C.

[3] स्वरसादृश्यनिरन्तरोच्चारणे—variante donnée dans le commentaire.

[4] C omet: कल dans कलकल; कलकलश्रुतौ—variante donnée dans le commentaire.

[5] वा pour च—C.

[6] Edition de Madras: प्रतिपदकः

[7] A omet: वर्णोपलब्धि.

[8] अर्हद् pour अर्हति et ommission de तु après अनुत्पद्यमानं—variante donnée dans le commentaire.

धीनजन्मानमात्मानमावेदयति । न चैष निमित्तान्तरेऽपि तुल्यः प्रसङ्गः, तस्य भिन्नवक्तृप्रयोगे स्फोटस्यानुपलब्धेः ॥ १७ ॥

नन्वर्थाभिव्यक्ताविव शब्दाभिव्यक्तावपि तुल्यः प्रसङ्गः सर्वैः । [1]तदुक्तम्—

"यस्यानवयवः स्फोटो व्यज्यते वर्णबुद्धिभिः ।
सोऽपि पर्यनुयोगेन [2]नैवानेन विमुच्यते ॥"[3]

[4]अत्रोच्यते—

प्रयत्नभेदतो भिन्ना ध्वनयोऽस्य प्रकाशकाः ।
प्रत्येकमनुपाख्येयज्ञानतद्भावनाक्रमात् ॥ १८ ॥

न [5]तावत्कैवल्ये यौगपद्येऽभिमतानुपूर्व्यभेदे [6]वक्तृभेदे वाविशेषादर्थाभिव्यक्ताविव शब्दाभिव्यक्तावपि[7] तुल्यः प्रसङ्गः । तथा हि—सर्वत्र शब्दसमुत्थापकप्रयत्ननिरूपणचित्तवृत्त्या-ध्यक्ष[8]मुपलभ्यमानरूपभेदाः प्रयत्नाः स्वात्मन्यायतमानाः[9] स्वभावभेदहेतुतया ध्वनीन् व्यावर्त-यन्ति, [10]ततो नियतनादनिबन्धनोपव्यञ्जना न सर्वत्र शब्दभेदाः प्रकाशन्ते । नापि प्रत्येक-मनवद्योतनात्, उत्तरनादवैयर्थ्यप्रसङ्गात्, अवयवशो व्यक्त्यनुपपत्तेस्तदभावात्, प्रत्येकमशक्तौ समुदायेऽप्यशक्तेः, [11]क्रमजन्मनामनवाप्तयौगपद्यानां समुदायाभावात्, पदाभिव्यक्तिरपि दुर्लभेति [12]साम्प्रतम्; यतः प्रत्येकमपि तेऽविकलं स्फोटात्मानमभिव्यञ्जन्ति । न चेतरनादवैयर्थ्यम्, अभि-

---

1 इत्युक्तम्—C.
2 नैव तेन—C.
3 *Mīmāṃsā-śloka-vārttika, Sphoṭavāda*, vers 91 (p. 463).
4 नैतत् सारम् । यतः pour अत्रोच्यते—C.
5 खलु pour तावत्—C.
6 C omet: वक्तृभेदे.
7 C omet: अपि.
8 उपगृह्यमाण pour उपलभ्यमान—C.
9 Edition de Madras: स्वात्मन्यायतमनाः स्वभावभेदहेतुतयाध्वनीन् व्यावर्तयन्ति.
10 C omet: ततः
11 क्रमजन्यानाम् pour क्रमजन्मनाम्—C.
12 C ajoute: च.

व्यक्तिभेदात् । तथा हि—पूर्वे ध्वनयोऽनुषजातभावनाविशेषमनसः प्रतिपत्तुरव्यक्तरूपोपग्राहिणी-रुत्तरव्यक्त[1]परिच्छेदोत्पादानुगुणभावनाबीजवापिनीः प्रत्याः प्रादुर्भावयन्ति ; पश्चिमस्तु पुरस्तन-ध्वनिनिबन्धनाव्यक्तपरिच्छेद[2]प्रभावितसकलभावनाबीजसहकारी[3] स्फुटतरविनिविष्टस्फोटबिम्बमिव प्रत्ययमतिव्यक्ततर[4]मुद्भावयति[5] ; यथा रत्नपरीक्षिणः परीक्षमाणस्य प्रथमसमधिगमानु[6]पाख्यात-मनुपाख्येयरूपप्रत्ययोपाहितसंस्कार[7]रूपाहितविशेषायां बुद्धौ क्रमेण चरमे चेतसि चकास्ति रत्न-तत्त्वम् ; न ह्यन्यथा स्फुटप्रकाश उपपद्यते पुर इव पश्चादपि, विशेषाभावात् । तदिदमुक्तम्—

"यथानुवाकः श्लोको वा सोढत्वमुपगच्छति ।
आवृत्त्या न तु स ग्रन्थः प्रत्यावृत्ति निरूप्यते ॥
प्रत्ययैरनुपाख्येयैर्ग्रहणानुगुणैस्तथा ।
ध्वनिप्रकाशिते शब्दे स्वरूपमवधार्यते ॥
नादैराहितबीजायामन्त्येन ध्वनिना सह ।
[8]आवृत्तपरिपाकायां बुद्धौ शब्दोऽवधार्यते ॥[9]"

अनुपाख्येयाकारस्फोटोपलब्धिजन्मानश्च संस्कारास्तत्रैव स्फुटतरपरिच्छेदां धियम् [10]उत्पाद-यन्तीति न वर्णवादिन इवार्थविषये[11] नानात्वदोषः ॥ १८ ॥

ननु शब्दान्तराण्येव वर्णाः प्राक् प्रकाशन्ते, न पदरूपमव्यक्तं व्यक्तं वा । न च तदेव. तिरोहितात्मरूपं शब्दान्तरात्मना प्रकाशत [12]इति साम्प्रतम् ; कथमन्यप्रकाशोऽन्यः प्रकाशेत,. अतिप्रसङ्गात् । अन्याकारप्रकाशोपहितं च भावनाबीजं कथमन्याकारप्रकाशप्रादुर्भावनिमित्तं स्यात्?

---

1 व्यक्ततर pour व्यक्त—C.
2 C omet: प्र dans प्रभावित.
3 Edition de Madras: सहकारि.
4 C ajoute परिच्छेद après व्यक्ततर.
5 Edition de Madras: उद्भावयन्ति.
6 समधिगमादनु pour समधिगमानु—variante donnée dans le commentaire et C.
7 C et la variante donnée dans le commentaire omettent: रूपाहित.
8 आवृत्ति pour आवृत्त—variante donnée dans le commentaire et C.
9 *Vākyapadiya*, 1. 83-85 (p. 32-33, ed. Benares Sanskrit Series, No. 7, 1887)..
10 उपदधति pour उत्पादयन्ति—C.
11 इवार्थविषयनानात्वदोषः—C.
12 C omet: इति साम्प्रतम्.

तथा च तुल्यो दोषः। विपर्यासप्रकाशनं[1] च निमित्तापेक्षम्; न च[2] तदिहास्ति। न नाड्याः, तेषां तत्त्वपरिच्छेदहेतुत्वात्; न हि यदेषा[3]मुपलब्धिनिमित्तं, तदेव विपर्यासनिमित्तं भवितुमर्हति; विपर्यासनिमित्तत्वे वा न ततस्तद्रूपोपलब्धिरित्यनभिव्यक्तिप्रसङ्गः। नियमानुपपत्तिश्च। न खलु रज्ज्वादिषु सर्पादिविपर्यासा नियोगतो भवन्ति। नियोगतस्तु वर्णग्रहणसरूपाः पदपरिच्छेदात् पूर्वं बुद्धयो जायन्ते। न च सर्वप्रतिपत्तृणामेकरूपो विपर्यासो युक्तिमान्; रज्ज्वां हि कश्चित् सर्प इति विपर्यस्यति कश्चिद्धारेति। न च विपर्यासे क्रमनियमः; कदाचित् 'धारा' इति विपर्यस्य 'सर्पः' इति विपर्यस्यति, कदाचिद्विपरीतम्। इह तु नियतभावी नियतक्रमो नियतरूपश्च विपर्यास इति किमत्र कारणम्? विपर्यासत्वं च प्रत्ययविपर्यासाधीनम्; तदभावादिह कल्प्यमानं [4]बालोल्लापनायैव केवलं भवति।

उच्यते—

आरूपालोचितेष्वस्ति ह्यन्यथात्वप्रकाशनम्।
तत्संस्कारक्रमाच्चापि व्यक्तं तत्त्वं प्रकाशते॥ १९॥

दृष्टमिदमारूपालोचिताः पदार्थाः क्वचिदन्यथा प्रकाशन्ते यथा दूराद्वनस्पतयो हस्त्यादिरूपप्रख्यानाः, बहुतरालोकाच्च देशान्मन्दतरालोकगर्भगृहादिषु[5] प्रविष्टस्य रज्ज्वादिषु व्यक्तमप्रकाशमानेषु सर्पाद्याकारप्रकाशोदयः। न च तेषां न प्रथनमिति साम्प्रतम्, इन्द्रियस्य तत्सन्निकर्षात्; न ह्यन्यसन्निकर्षोऽन्यज्ञानहेतुः; असन्निकर्षजत्वे वा तदपेक्षा न स्यात्; तस्मात् पूर्वदर्शनान्येव यथोत्तरोत्कर्षेण संस्कारमादधति[6], [7]व्यक्तवृक्षादिप्रतिपत्तिनिमित्तं भवन्ति। अन्यथा प्रथमदर्शनेऽपि[8] स्यात्, तद्देशावस्थितानामेव च प्रणिधानाभ्यासक्रमेण भावान्न दूरत्वादलब्धजन्मा सामीप्यादुदेतीति युक्तम्; प्रकृतिस्थेन्द्रिया अपि बहिर्वस्त्वन्तरदर्शनादन्यथा प्रतिपद्य यथावदु-

1 Edition de Madras: विपर्यासकप्राशनं.
2 C ajoute: किञ्चन निमित्तम् après न च.
3 यस्य pour अस्य—C.
4 बालेनोल्लापनायैव—variante donnée dans le commentaire.
5 देशान्मन्दालोकगर्भगृहादीन्—C.
6 Edition de Madras: संस्कारमदधति.
7 वृक्षव्यक्तादि pour व्यक्तवृक्षादि—C.
8 C ajoute: सा.

पलभन्ते ; तच्चेन्द्रियदोषात् प्रागप्रतिपत्तिः । स्वरूपमात्रख्यातविन्द्रियाधीनायां वृक्षादिषु सादृश्य-निमित्तं मानसं स्मरणमिति चेत्, शब्दान्तरेष्वपि भागाभिमतेषु तथास्तु । तदुक्तम्—

"यथैव दर्शनैः पूर्वैर्दूरात् सन्तमसेऽपि वा ।
अन्यथाकृत्य विषयमन्यथैवाध्यवस्यति ॥
व्यज्यमानैं तथा वाक्ये वाक्याभिव्यक्तिहेतुभिः ।
भागावग्रहरूपेण पूर्वं बुद्धिः प्रवर्तते ॥[1]" १९ ॥

ध्वनयः सदृशात्मानो विपर्यासस्य हेतवः ।
उपलम्भकमेवेष्टं विपर्यासस्य कारणम् ॥ २० ॥

यद्यपि वर्णपदवाक्यविषया भिन्नात्मानः प्रवृत्ता मरुतश्च तदुदीरिताः स्थानाभिघातिनः स्थानाभिघातलब्धात्मानश्च ध्वनयः शब्दाभिव्यक्तिहेतवः, तथापि स्थानकरणादिसाम्येन कथं-चिल्लब्धसादृश्याः सङ्कीर्णा इव ; तन्निबन्धनोऽयं शब्दान्तरेषु शब्दान्तरग्रहणाभिमानः ; उपलब्धि-निबन्धनमेव च विपर्यासस्य निमित्तम्, हेत्वन्तरानवसन्धानात् ; विषर्यासस्याप्युपलब्धिरूपत्वाद् अनुपलब्ध्युपयोगि कथं तत्रोपयुज्यते ? यथा विदूरवर्तिवनस्पताविन्द्रियसन्निकर्ष एव विपर्यासस्य निमित्तम्[2] ; उपलब्धेरपि स एव प्रणिधानाभ्यासप्रसूतवासनाक्रमेणेति यत्किञ्चिदेतत्—विपर्यासनिमित्तत्वे वानभिव्यङ्ग्यकत्वमिति ॥ २० ॥

उपायत्वाच्च नियमः परदर्शितदर्शिनाम् ।
ज्ञानस्येव च वाचोऽयं लोके ध्रुव उपप्लवः ॥ २१ ॥

निमित्तमेवेदमीदृशं शब्दतत्त्वोपलब्धेर्द्विपर्यासयदेव [3]शब्दतत्त्वमुपलम्भयतीति, नियत-सारूप्यत्वात्[4] ; न हि शब्दान्तरविषयध्वनिविलक्षणा ध्वनयोऽन्ये तस्य व्यक्तौ नः सन्ति,

---

1 *Vākyapadīya*, 1. 90, 91 (p. 35).

2 Edition de Madras: त्रिमित्तम् .

3 Edition de Madras: शब्दमुपलम्भयतीति.

4 नियतसारूप्यात्—variante donnée dans le commentaire.

येनाविपर्यासो[1] ऽवसीयेत। अत एव च तुल्यरूपः सर्वप्रतिपत्तॄणां विपर्यासः, तन्निमित्तस्य समानत्वात्। क्रमनियमश्च नियतक्रमत्वात्। यथा [2]चाविद्यमानात्मभूतसंख्यान्तरज्ञानं संख्यान्तरप्रतिपत्तौ निमित्तं तदुपायत्वात्[3], तथेहापि शब्दान्तरपरिच्छेदः। न हि क्वचित्क्रियायां हि निर्जिज्ञासितसंख्येषु[4] शतादिसंख्यापरिच्छिन्नेषु वस्तुषु पूर्वसंख्यासम्भवः, संख्यायाः परिच्छेदरूपत्वात्, तस्य च तत्रासम्भवात्। यथैव चोत्पत्तौ क्षीरबीजादिकार्याणामानुपूर्वीनियमस्तथोपलब्धावपि। तस्मात्परोपदर्शितशब्दतत्त्वग्राहिणामनन्योपायतया विपर्यासनियमः। अपरप्रदर्शितविषयास्तु परमर्षयः साक्षात्कृतधर्माणोऽव्याहतान्तःप्रकाशा विवृतविपर्यासक्रमं च वाक्तत्त्वं प्रतिपेदिरे प्रतिपादयामासुरिति च प्रतिज्ञायते। यथोक्तम्—"साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुः। ते च परेभ्योऽसाक्षात्कृतधर्मभ्य उपदेशेन मन्त्रान् संप्रादुः। उपदेशाय ग्लायन्तोऽपरे विग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिषुर्वेदं च वेदाङ्गानि च"[5]। तदुक्तम्—

"असतश्चान्तराले यः शब्दो[6] नास्तीति मन्यते।
प्रतिपत्तुरशक्तिः सा ग्रहणोपाय एव सः॥
यथाद्यसंख्याग्रहणमुपायः प्रतिपत्तये।
संख्यान्तराणां भेदेऽपि तथा वर्णान्तरश्रुतिः[7]॥
यथानुपूर्वीनियमो विकारे क्षीरबीजयोः।
तेनैव प्रतिपत्तॄणां नियतो बुद्धिषु क्रमः॥"[8]

यथा च ज्ञानस्यासद्ग्राह्याकारानुकारविपर्यासोपप्लवो नियतस्तथा वागात्मनोऽपि सदृशव्यङ्ग्यध्वनिभेदानुकारात् क्रमभावी विपर्यासोपप्लवः। तथा हि—येषामपि वर्णलक्षणं वाक्तत्त्वमविद्यमानभागावच्छेदमित्यभ्युपगमः, तेऽपि भागक्रमसंसर्गलक्षणमन्यं चोदात्तदीर्घत्वादिरूपमुपप्लवं नियतं

---

[1] येनाविपर्यासे—variante donnée dans le commentaire.

[2] चाविद्यमानात्मभूत— ,, ,, ,, ,,

[3] नियतमुपायत्वात्— ,, ,, ,, ,, ,,

[4] निर्जिज्ञासितेषु शतादि— ,, ,, ,, ,,

[5] *Nirukta*, 1. 6. 20 (p. 52).

[6] यच्छाब्दं et वान् शब्दान् pour यः शब्दः—variantes données dans le commentaire.

[7] शब्दान्तरश्रुतिः—ed. de Lahore.

[8] *Vākyapadīya*, 1. 86, 88, 92 (p. 33, 34 et 35).

न तस्यावजानते। तथा हि—सन्ध्यक्षरेष्वकारेकारौ चान्येष्वपि स्वरेषु 'स्वरितगुणयुक्तेषु-दात्तानुदात्तगुणभेदविभज्यमाननागभेदभिन्नेषु[2] न भागक्रमसंसर्गप्रत्यापह्नवमर्हति।

तदुक्तम्—

"[3]भेदानुकारो ज्ञानस्य वाचश्चोपप्लवो ध्रुवः।
क्रमोपसृष्टरूपा वाग्ज्ञानं ज्ञेयव्यपाश्रयम्॥[4]
न ज्ञेयेन विना ज्ञानं व्यवहारेऽवतिष्ठते।
नालब्धक्रमया वाचा कश्चिदर्थोऽभिधीयते"[5] ॥ २१ ॥

विपर्यासो निमित्तं च सम्यग्बोधस्य दर्शितः।
किञ्चिद्भेदानुकारेऽपि दृष्ट एव विपर्ययः॥ २२ ॥

अथापि स्यात्—कथमिव विपर्यासः सम्यग्बोधस्य निमित्तमिति, प्रदर्शितं चैतत् 'यथैव दर्शनैः पूर्वैः'[6] इति, 'यथाद्यसंस्त्याग्रहणम्'[7] इति च। यत्तु 'विपर्यासत्वं प्रत्यय-विपर्ययाधीनं तदभावे बालोल्लापनम्' इति, सत्यम्, यदि स न स्यात्; अस्ति तु व्यक्तैकशब्दपरिच्छेदाद् [8]'अर्थसिद्धेश्चान्यथालभ्यत्वादुक्तेन[9] प्रकारेणावश्याभ्युपेय एकः शब्दः'[10]।

स्यान्मतम्—'[11]'अविरोधान्नैव भेदमपवर्तयितुमलमिति; अविरोधश्च तस्य भेदानुविद्ध-स्यैवोत्पादात्; न हि तदा भेदो न प्रकाशत इति। तदसत्। तथा हि—भेदेनानन्वीयमान-

---

1 स्वरितगुणेषु pour स्वरितगुणयुक्तेषु—variante donnée dans le commentaire.
2 भागभेदेषु pour भागभेदभिन्नेषु—variante donnée dans le commentaire.
3 वेद्यानुकारो—variante donnée dans le commentaire.
4 *Vākyapadīya*, 1. 87 (p. 33).
5 *Vākyapadīya*, com. par Puṇyarāja, 1. 87 (p. 33, 34).
6 *Vākyapadīya*, 1. 90 (p. 35).
7 *Vākyapadīya*, 1. 88 (p. 34).
8 अर्थबुद्धेः pour अर्थसिद्धेः—variante donnée dans le commentaire.
9 इत्युक्तेन pour उक्तेन— » » » » »
10 व्यक्तैकशब्दपरिच्छेदः pour एकः शब्दः— » » »
11 एवमप्यविरोधात् et पुनरेवमपि विरोधात् pour अविरोधात्—variantes données dans le commentaire.

मपि[1] मणिकृपाणदर्पणादिषु तत्त्वस्य भेदविरोधात्तत्त्वप्रत्ययेन समुत्सारितनिखिलभेदं मुखमवसीयते। तथा दीर्घादिभेदानुगमेऽपि वर्णात्मा प्रत्यभिज्ञाबलेन विधूतभेद एकोऽवगम्यते, तथा पदमपि स्वप्रत्ययावगम्यमानैकत्वभावं विच्छिद्भेदपरामर्शै[2]ऽप्यभिन्नं निश्चीयते ॥ २२ ॥

अथ कस्मादेव स्फोटोपलब्धिकमोऽर्थोपलब्धावेव नाश्रीयते?

यतः—

प्रत्यक्षज्ञाननियता व्यक्ताव्यक्तावभासिता।
मानान्तरेषु ग्रहणमथवा नैव हि ग्रहः ॥ २३ ॥

इन्द्रियं हि व्यक्तावभासिनोऽव्यक्तावभासिनश्च प्रत्ययस्य हेतुः। यथा दूराद्ग्रहणे सूक्ष्मार्थनिरूपणायां च। लिङ्गशब्दादयस्तु निश्चितात्मानं प्रत्ययमुपजनयन्त्येकरूपम्, नैव वा। न[3] तत्र व्यक्ताव्यक्तग्रहणबुद्धिभेदः; अर्थश्च शाब्दप्रत्ययावसेयः, स्फोटात्मा तु प्रत्यक्षवेदनीय इति [4]निरवद्यम् ॥ २३ ॥

कथं प्रत्यक्षवेद्यता स्फोटात्मनः? वर्णविज्ञानविलक्षणस्य पश्चाद् 'गौः' इति विज्ञानस्य निरालम्बनत्वायोगात्। न हि [5]तद्वर्णालम्बनमेव, वर्णबुद्धिविलक्षणत्वात्। तस्मादर्थान्तरमवलम्बितुमर्हति। नन्वस्तीदं पश्चादेकैकवर्णविज्ञानविलक्षणं विज्ञानम्। न तु तदर्थान्तरावलम्बनम्, वर्णरूपानुविद्धत्वाद्रूपान्तराप्रतिभासनाच्च। तथा हि—त एव वर्णात्मानः पुरः परिगतपरिच्छेदा [6]अत्राप्यवभासन्ते, न तु रूपान्तरम्। अर्थान्तरविषयत्वे तु यथा वर्णविज्ञानानि परस्परविषयरूपप्रत्यवमर्शशून्यानि प्रकाशमानरूपान्तराणि प्रकाशन्ते तथेदमपि स्यात्। वैलक्षण्यं तु पूर्वोपलब्धीनामेकैकवर्णगोचरत्वादस्य च समुचितविषयत्वादिति नार्थान्तरविषयत्वं वैलक्षण्यमात्रात् सिध्यति। यदि वैकैकस्मात् त्रयमर्थान्तरमस्तु प्रत्ययस्य विषयः; न तु तदतिरिक्तः

---

1 उपधीयमानमपि et उदीयमानमपि pour अनन्वीयमानमपि—variantes données dans le commentaire.

2 Edition de Madras: क्विच्छिद्भेदपरामर्शे.

3 Edition de Madras omet: न.

4 La variante donnée dans le commentaire omet: निरवद्यम्.

5 नैतद् pour न हि तद्—B.

6 तत्र pour अत्र—B.

कश्चिच्छब्दात्मा, वर्णपरित्यागेनान्यस्य बुद्धावप्रतिभासनात्। अथ मतम्—"गौः" इत्येकं विज्ञानम्। को वाहान्यथा? ज्ञेयं[1] तु नैकम्। ज्ञेये तु तद्ग्राह्यतयैकार्थकारितया वैकत्वभ्रमः, एकत्वोपचारो वा वनादिवत्। अपि च शैघ्र्यादल्पाच्तरत्वाभ्यां गोशब्दे भवेदप्येकत्वभ्रमः। देवदत्तादिशब्दे तु स्पष्ट एव भेदः प्रकाशते। तदुक्तम्—"न च प्रत्यक्षेभ्यो गकारादिभ्योऽन्यः[2] शब्दात्मा[3], भेददर्शनाभावाद्भेददर्शनाच्च"[4]। तथा—

"वैलक्षण्यं तु तस्येष्टमेकैकज्ञानतः स्फुटम्।
वर्णरूपानुवोधात्तु[5] न तदर्थान्तरं भवेत्॥
यदि वार्थान्तरत्वं स्यादेकैकस्मात्त्वयस्य तु।
वर्णत्रयपरित्यागे बुद्धिर्नान्यत्र जायते॥
गौरित्येकमतित्वं तु नैवास्माभिर्निवार्यते।
तद्ग्राह्यैकार्थताभ्रान्त्या[6] शब्दे स्यादेकतामतिः॥
शैघ्र्यादल्पाच्तरत्वाच्च गोशब्दे सा भवेदपि।
देवदत्तादिशब्दे तु स्फुटो भेदः प्रतीयते[7]॥"

अत्रोच्यते—

अन्यानुविद्धबोधेऽपि नान्यत्वमुपरुध्यते।
एकरूपपरिच्छेदे कथमन्याप्रकाशनम्॥ २४॥

न खल्वन्यरूप[8]व्यतिभिन्नात्मा कुतश्चिन्निमित्तादवबोधः प्रकाशमानो नान्यावलम्बन इति चतुरश्रम्। तथा हि—जातिप्रत्ययो व्यक्तिविशेषस्वरूपसंभेदे, अवयविज्ञानं भागरूपानुगतावयवसमवाये, चित्ररूपावभासिनी च प्रत्यया अवयवगतनीलादिरूपभेदेऽपि नार्थान्तरगोचरतां जहाति।

---

1 Edition de Madras: ज्ञानं pour ज्ञेयं.

2 न च प्रत्यक्षेभ्योऽन्यः et न च प्रत्यक्षो गकारादिभ्योऽन्यः pour न च प्रत्यक्षेभ्यो गकारादिभ्योऽन्यः—variantes données dans le commentaire.

3 शब्दः et गोशब्दः pour शब्दात्मा—variantes données dans le commentaire.

4 *Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya*, 1. 1. 5 (p. 48).

5 बोधाच्च—B.

6 तद्ग्राह्यैकार्थताभ्यां च—variante donnée dans le commentaire.

7 *Mīmāṃsā-śloka-vārttika, Sphoṭavāda*, vers 118-121 (p. 470).

8 व्यक्ति pour व्यति—B.

न ह्यर्थान्तरसमवायि नीलानीलादिमात्रं चित्रम्, अवयविनो नीरूपतया अचाक्षुषत्वप्रसङ्गात्। सर्वं चाक्षुषं प्रभारूपानुविद्धबुद्धिबोध्यम्, न ततोऽन्यविषयतामुज्झति। अथ रूपान्तरप्रकाशस्तत्र, न त्विह तथा। कथं नास्ति? [1]यदेकः शब्दात्मा स्फुटं प्रकाशते। न चासौ वर्णानामात्मा, तेषां भेदादैक्यविरोधात्। पटादयोऽपि तन्त्वादिभ्य एवमेव[2] भेदेन व्यवस्थाप्यन्ते ॥ २४ ॥

तद्ग्राह्यैकार्थताभ्यां च शब्देषु वदतैकताम्।
विवेकहेत्वभावेन सर्वत्रोत्सारिता[3] भवेत् ॥ २५ ॥

एकबुद्धिग्राह्यतयैकार्थकारितया च शब्देष्वेकतां ब्रुवन् सर्वत्रैकतामवजानीते, विशेषाभावात्। तथा हि—पटादयोऽप्येकविज्ञानविषया [4]एकार्थकारिणश्चेति तन्निबन्धनमेकत्वं लभेरन् यावदपकर्षपर्यन्तगतमर्थवस्तु; तदपि चैतद्विधानुपातीति केदं भाविकमेकत्वमास्पदं वक्ष्यतु? बुद्धाविति चेत् तन्न, तत्रापि विषयतो भक्तिसंभवाद्विवेकहेत्वभावेन निश्चयाभावात्; न चेदं क्वचन भाविकमेकत्वं निश्चीयते ॥ २५ ॥

अपि च—

अर्थस्याधिगमो नर्ते पदरूपावधारणात्।
तदर्थबोधाद्यदि च[5] व्यक्तमन्योन्यसंश्रयः ॥ २६ ॥

न खल्वविदितपदरूपावधिरर्थं प्रत्येति, अवध्यन्तरपरिग्रहे तत्त्वेऽपि वर्णानामप्रत्ययात्[6]। तत्रार्थप्रतीत्या पदरूपावधिविशेष[7]मुपकल्पयन् दुरुत्तरमितरेतराश्रयमाविशति। न चैकार्थसंबन्धाख्यानमेकपदतामापादयति, वर्णात्मनामनाश्रितपदरूपाणामप्रत्यायकत्वात्, असंबन्धिनां संबन्धाख्यानायोगात्। संबन्धाख्यानात्तु पदभाव इतरेतराश्रयत्वम्। पदत्वाद्धि सम्बन्धित्वे सत्याख्यानम् आख्यानाच्च पदभावे सम्बन्धितेति। व्यवस्थितं हि वाचकरूपमाख्यायते, न

---

[1] यदेकः—B.
[2] A ajoute: हि.
[3] सर्वत्रोत्सादितः—B.
[4] एकार्थक्रियाश्चेति—A.
[5] इति चेत् pour यदि च—C.
[6] वर्णानामर्थप्रत्ययात्—C.
[7] C omet: विशेष.

ख्यानाधीनैव वाचकता। देवदत्तादिशब्देषु च नार्थप्रत्ययमपहृत्यैकपदप्रत्ययोऽ[1]नुज्ञानमर्हति; न हि पदप्रत्ययमन्तरेण सोऽवकल्पते ॥ २६ ॥

[2]भिन्नक्रमेऽपि विज्ञाने समूहिषु न भेदवान्।
समूहः पदरूपं तु स्पष्टभेदं प्रतीयते ॥ २७ ॥

यदि खलु वर्णसमूहमात्रावलम्बना पदप्रत्या स्याद् [3]नदीदीनजराराजेति स्पष्टं [4]भेदेन पदं प्रतीयते स्फुटश्चेह श्रुत्यभेदः[5]। न हि समूहिनामुपलब्धिक्रमभेदेऽपि समूहबुद्धिभेदः तथा हि—दशान्तादितरतो वोपलम्भक्रमे न पटबुद्धिर्भेदवती[6]; नापि वनबुद्धिर्धवाश्वात्थुपलब्ध्यानुपूर्व्यनानात्वे[7]। तदेवमभिन्नेषु भिन्नेषु च वर्णात्मसु यत्नानैकं च प्रकाशते, तत्प्रत्यक्षं पदमिति।

यानि तु साधनानि—

"वर्णा वा ध्वनयो वापि स्फोटं न पदवाक्ययोः।
व्यञ्जन्ति व्यङ्ग्यरूपेण यथा दीपप्रभादयः ॥
सत्त्वाद्घटादिवच्चापि साधनानि यथारुचि।
लौकिकव्यतिरेकेण कल्पितेऽर्थे भवन्ति हि ॥
नार्थस्य वाचकः स्फोटो वर्णेभ्यो व्यतिरेकतः।
घटादिवन्न दृष्टेन विरोधो धर्म्यसिद्धितः[8] ॥
प्रतिषेधेत्तु यो वर्णांस्तज्ज्ञानानन्तरोद्भवान्।
दृष्टबाधो भवेत्तस्य शशिचन्द्रनिषेधवत् ॥

---

[1] अवज्ञानम् et अपज्ञानम् pour अनुज्ञानम्—variantes données dans le commentaire.

[2] भिन्नेऽपि क्रमविज्ञाने—variante donnée dans le commentaire.

[3] गवेवेगनदीदीनेति pour नदीदीनजराराजेति—variante donnée dans le commentaire.

[4] स्पष्टाभेदो न प्रतीयते, स्पष्टं पदभेदेन प्रतीयेत; et स्पष्टं भेदेन पदं प्रतीयेत—variantes données dans le commentaire.

[5] Le texte de l'edition de Madras et le commentaire *Gopālikā* donnent श्रुतिभेदः; mais le traducteur préfère lire श्रुत्यभेद; cf. note, p. 50.

[6] विशेषवती pour भेदवती—variante donnée dans le commentaire.

[7] C ajoute: अपि.

[8] धर्मसिद्धितः—ed. de Banaras.

वर्णोत्था चार्थधीरेषा तज्ज्ञानानन्तरोद्भवा ।
येदृशी सा तदुत्था हि धूमादेरिव वह्निधीः ॥
दीपवद्वा गकारादिर्गवादेः प्रतिपादकः ।
ध्रुवं प्रतीयमानत्वात्पूर्वं तत्प्रतिपादनात् ॥"[1]

तत्र पदवाक्ययोराहितं सम्बन्धिनं वा स्फोटं नाभिव्यञ्जतीति सिद्धम्; पदवाक्ये एव हि स्फोटः । अथ पदवाक्यविषया वर्णा ध्वनयो वेति मतम्, तथापि[2] को विषयार्थोऽन्यत्र व्यङ्ग्याभावात्? नावयवित्वम्[3]; तदभावात्; तत्राप्यप्रसिद्धविशेष्यता पक्षदोषः[4]; हेतोश्चाश्रयासिद्धता; श्रोत्रमनोभ्यां च व्यभिचारः, तयोः स्फोटव्यञ्जकत्वात् । न चोपलब्धिनिमित्तादन्यव्यञ्जकम् । उपलब्धिनिमित्ते च श्रोत्रमनसी । संस्कारस्यापि व्यञ्जकत्वेन[5] समाधानादिभिरनेकान्तः ।

तथा सत्त्वादिति श्रोत्रादिभिरनैकान्तिकः; प्रतिपादितं च श्रोत्रप्रत्यक्षत्वं स्फोटात्मनः । एकवर्णे च पदे ध्वनीनां व्यञ्जकत्वनिषेधेऽभ्युपगमविरोधः । वर्णव्यतिरेकश्च[6] स्वतोऽसिद्धः, तस्यासत्त्वाभ्युपगमात् । एकवर्णात्मके च पदे वर्णव्यतिरेकस्योभयासिद्धत्वादव्यापकत्वम्, अभ्युपगमविरोधश्च । अर्थस्येति विशेषणमनर्थकम्[7], सर्वथा वचननिषेधात् । वचनं यदि प्रत्यायनम्, तदा[8] तद् घटादिष्वप्यस्तीति साध्यविकलता । अथ शब्दप्रत्ययहेतुत्वं निषिध्यते, संस्कारेणानैकान्तिकः । अथ शब्दस्य सतः प्रत्यायकत्वनिषेधः; शङ्खादिशब्दैः कालादिज्ञानार्थैर्व्यभिचारः । वर्णाश्च वर्णान्तरव्यतिरेकिणो वाचकाश्चेति तैरनेकान्तः । वर्णाश्च न वाचकाः स्युः, स्फोटव्यतिरेकित्वाद् घटादिवत् । न दृष्टबाधः, "अर्थप्रत्ययस्य तद्धेतुत्वात् । वर्णानां तु तद्धेतुत्वमदृष्टमेव ।

---

[1] *Mīmāṃsā-śloka-vārttika, Sphoṭavāda*, vers 131-136 (p. 473, 474).

[2] B ajoute: tepi.

[3] तथापि को विषयार्थोऽन्यत्र व्यङ्ग्यव्यञ्जकभावात्, नावयवित्वम् et तथापि को विषयविषयिभावोऽन्यत्र व्यङ्ग्यव्यञ्जकभावात्? नावयवावयवित्वम्—variantes données dans le commentaire.

[4] तत्राप्यप्रसिद्धतादोषः pour तत्राप्यप्रसिद्धविशेष्यता पक्षदोषः—variante donnée dans le commentaire.

[5] व्यञ्जकत्वे pour व्यञ्जकत्वेन—variante donnée dans le commentaire.

[6] वर्णेभ्यो व्यतिरेकश्च—variante donnée dans le commentaire.

[7] अपार्थकम् pour अनर्थकम्— ,, ,, ,,

[8] B omet: tadā.

[9] अर्थप्रत्ययस्याप्रत्याख्या pour अर्थप्रत्ययस्य तद्धेतुत्वात्—variante donnée dans le commentaire.

'गोशब्दादर्थं प्रतिपद्यामहे' इति लौकिकी प्रतीतिः, न संस्काराच्छब्देभ्यो विसर्जनीयाद्वेति। न शशिचन्द्रनिषेधवत् प्रतीतिविरोधः। "तज्ज्ञानानन्तरोद्भवात्" इत्यसिद्धम्, पदबुद्ध्यनन्तरमर्थधिय[1] उद्भवात्। द्रुतादिज्ञानानन्तरं चोत्पद्यमाना न द्रुताद्युत्थार्थधीरित्यनेकान्तः। धूमविशेषज्ञानानन्तरोद्भवा च वह्निबुद्धिर्न तत्प्रभवा। "ध्रुवं प्रतीयमानत्वात् पूर्वम्[2]" इति। सत्त्वद्रव्यत्ववर्णत्वशब्दत्वे[3] व्यभिचारः। न चेदृशं साधर्म्यवैधर्म्यमात्रं हेतुं विपश्चितोऽनुमन्यन्त इत्यलं प्रसङ्गेन[4] ॥ २७ ॥

योऽप्याह—वाक्यं न भिन्नं वर्णेभ्यो विद्यतेऽनुपलम्भनात्; न हि देवदत्तादिषु पदवाक्येषु दकारादिप्रतिभासव्यतिरेकी प्रतिभासो दृश्यते द्वितीयवर्णप्रतिभासवत्। न च तादृशं शक्यावसानसत्त्वमाकारान्तरवत्। न चान्यासंभवि कार्यं गमकम्, वर्णेष्वेव तत्संभवात्। न च पदवाक्यान्तरेषु[5] तदविशेषेऽपि तदभावादसंभवः, अविशेषसिद्धेः, प्रत्यभिज्ञानस्य च व्यभिचारात्; अनिदर्शनाच्च, क्षणिकत्वात् सर्वभावानाम्। वर्णविशेषेऽपि[6] वाक्यभेदात् [7]कार्यविशेषोऽयुक्त एव, तस्यातीन्द्रियत्वात्। सन्निधिमात्रादुत्पत्तावव्युत्पन्नस्यापि स्यात्। अपि चैकमनेकावयवात्मकमनवयवं वा। तत्र पूर्वस्मिन् कल्पेऽवयवानामानर्थक्यमर्थवत्ता वा। आनर्थक्ये कथं तदात्मकं वाक्यम्? अर्थवानेवात्मा[8] वाक्यमित्युच्यते। [9]तदेतेष्वेवावयवेषु स्वयमनर्थकेषु वाक्यात्मा कल्पितैव सिंहतेव माणवकादौ स्यात्। अर्थवत्त्वे प्रत्येकं परिसमाप्तार्थतया वाक्यलक्षणापत्तेः प्रत्येकं वाक्यभावाद् नानेकावयवात्मकं वाक्यम्। तदेकांशज्ञानाच्च वाक्यार्थज्ञानसिद्धेरंशान्तरवैयर्थ्यम्। कालक्षेपाभावश्च। अथ मा भूदनेकावयवत्वहानिरिति सकृत्सकलावयवश्रवणम्, तथापि कालक्षेपो न स्यात्, [10]सकृदेकांशावसायसमये सकलश्रुतेः। अनवयवपश्चिमकल्पेऽप्येते-

---

[1] अर्थे धिय: pour अर्थधिय:—A.

[2] *Mīmāṃsā-śloka-vārttika, Sphoṭavāda,* vers 136 (p. 474).

[3] शब्दत्वै: pour शब्दत्वे—variante donnée dans le commentaire.

[4] इत्यलमतिप्रसङ्गेन— ,, ,, ,,

[5] पदवाक्येषु pour पदवाक्यान्तरेषु—C.

[6] वर्णाविशेषेऽपि—variante donnée dans le commentaire.

[7] कार्यभेद: pour कार्यविशेष:—B.

[8] वागात्मा pour अर्थवानेवात्मा—variante donnée dans le commentaire.

[9] Edition de Madras: तदेतेष्वेवावयवेषु.

[10] तद् pour सकृद्—C.

कत्वात् क्रमेण गत्यसंभवात् कालभेदो न युक्तः। न ह्येकस्य क्रमेण [1]गृहीततोपपन्ना[2]; न ह्येकं गृहीतमगृहीतं च भवति, विरोधात्। [3]ग्रहणाग्रहणभेदाच्च क्रमः; न चाक्रमा वाक्यप्रतिपत्तिरस्ति, [4]सर्ववाक्यव्यवहारश्रवणस्मरणानामनेकक्षणनिमेषानुक्रमेण परिसमाप्तेः। न चैकमेकबुद्धिग्राह्यम-परामृष्टवर्णरूपं प्रतिभासते [5]शब्दरूपम्; अन्त्य[6]वर्णबुद्धावपि वर्णानुक्रमप्रतीतेः; तद्भावे वाक्यभेदप्रतीत्यभावात्। [7]वर्णानुक्रमोपकारे ह्यनपेक्षिते यथाकथञ्चिदप्रयोगेऽपि तेषां कस्य-चिद्वाक्यस्य प्रतीतिप्रसङ्गाद् विना वा, तदनुक्रमस्यानुपकारित्वात्, अक्रमेण च व्यवहरणाशक्तेः, गत्यन्तरासम्भवाच्च। न चेदं साम्प्रतम्—नैव वाक्यं वर्णात्मकम्, येन तदनुक्रमकृतो वाक्यभेदः स्यात्; अपि तु तत् प्रकृत्यैवाभिन्नमेकमविद्यमानवर्णादिविभागमनानुपूर्व्यं व्यञ्जकक्रमवशाच्च क्रमवद् भागवच्च प्रतिभाति—इति, अक्रमस्य क्रमवताभिव्यक्त्ययोगात्; न हि तदेव व्यक्तम-व्यक्तं च भवति विरोधात्, येन क्रमेण व्यज्येत[8]। भेदे हि कस्यचिद्व्यक्तावपरमव्यक्तमिति क्रम उपपद्येत। अभागत्वे च सकलश्राविणो न स्याद्वाक्यबुद्धिः, वाक्यस्याश्रवणादवयवाभावाच्च। अतः सकलमेव वाक्यं श्रूयेत न वा किञ्चित्। अथ वर्णानां श्रवणेऽभिव्यक्तिहेतूनां समस्तवर्णोपजनित-संस्कारजन्ययान्त्यया बुद्ध्या वाक्यावधारणमिति। तदपि मृषा, वर्णरूपविवेकेन कस्यचित् कदाचिदज्ञानात्, वर्णानां च क्रममन्तरेणाप्रतीतेः कुतोऽक्रममेकबुद्धिग्राह्यं वाक्यं नाम? केवलमेष मनोरथः। क्रमवद्भ्यश्च ध्वनिभ्यः प्रत्येकमप्रतीतेः समुदायाभावाच्चार्थप्रतीतिमन्विच्छतैकं शब्दात्मानं [9]प्रकल्पयता तत्रावस्थातुमर्हति; कर्मारभ्यस्य हस्तसंज्ञादिषु प्रतिपत्तिहेतुरेकः कल्प्य आपतति; तत्राप्येकांशादप्रतिपत्तिरप्रतिसंधानं च कर्मक्षणानामिति। तस्मात् क्रमभाविन एव[10] यथास्वं करणप्रयोगाद्भिन्ना वर्णभागाः कर्मभागा इव विकल्पविषया यथासङ्केतं प्रत्यय-

[1] गृहीति pour गृहीत—C.
[2] Edition de Madras: गृहीततोपन्ना.
[3] ग्रहणाद् ग्रहणभेदाच्च—C.
[4] सर्ववाक्यानां pour सर्ववाक्य—variante donnée dans le commentaire.
[5] शब्दतत्त्वम्—C.
[6] C omet: वर्ण.
[7] वर्णानुक्रमकृत उपकारे—variante donnée dans le commentaire.
[8] क्रमेणाभिव्यज्येत—variante donnée dans le commentaire.
[9] प्रकल्पयन्नवस्थातुमर्हति—variante donnée dans le commentaire.
[10] एव वर्णा यथास्वं—variante donnée dans le commentaire.

हेतवः। यैश्च दोषैरनभिमतं वर्णानां वाचकत्वम्, ते स्फोटस्यापि [1]वाचकतामपाकुर्युः। तथा हि—यथैव ध्वनयः [2]क्रमवर्तित्वाद् अनवाप्तोपलम्भ[3]साकल्या न वाचकाः, तथा स्फोटोऽपि। तथा हि—यथा ते नात्मन्युपलम्भसाकल्याय प्रभवन्ति, तथा स्फोटेऽपि, नियतक्रमवर्तित्वात्[4]। नाप्येक एव तत्कुर्यात्, अन्यवैयर्थ्यप्रसङ्गात्; तत्काले च समस्तरूपानुपलक्षणात्। तदयमलब्धसकलोपलम्भो नादवदेवोपलम्भसाकल्यसाध्यमर्थं न साधयितुमर्हति। उपलम्भाभावे सतोऽप्यसदविशेषादुपलम्भसाध्येऽर्थे सत्तामात्रेणासाधनात् [5]व्यक्त्यपेक्षत्वाच्च। सा च व्यक्तिः क्रमवत्यलब्धसाकल्या सदसतोस्तुल्योपयोगात् तद्रूपोपलब्ध्यभावात्। अतो ध्वनिभिर्यदशक्यं तत्स्फोटेनापीत्यलमनेन।

स्यान्मतम्—सरोरस इत्यादिपदेषु वर्णभेदाभावादर्थभेदाभावः, कारणाभेदे[6] कार्यभेदायोगादिति। तदसत्, आनुपूर्वीतो वर्णानां भेदात्। का पुनरियमानुपूर्वी [7]नाम? तद्धेतूनां चेतसां तद्ग्राहिणां च कार्यकारणता[8]। तथा च[9] कार्यकारणभूतप्रत्ययनिर्वर्त्यस्तन्निर्वर्तकश्च[10] प्रतिपदं वर्णानां भिन्न एव स्वभावः कर्तृचित्तसंस्कारभेदात्; [11]अतोऽर्थभेदसिद्धिरिति।

तस्यापि—

अन्यस्य खलु वाङ्मात्राद्भेदतोऽप्रतिभासनम्।
वाक्ये पदे वा मर्यादा न विद्मः केन कल्पिता॥ २८॥

दर्शितो हि भिन्नवर्णासम्भवी प्रतिभास एकात्मा अभिन्नवर्णासम्भवी च नानात्मा प्रति-

---

1 अभिधायकत्वम् pour वाचकताम्—C.
2 क्रमवत्त्वाद्—C.
3 साकल्यत्वात्—C.
4 नियतक्रमत्वात्—C.
5 व्यक्त्यपेक्षितत्वात्—C.
6 कारणभेदाभावे—C.
7 C omet: नाम.
8 कार्यकारणभावः—variante donnée dans le commentaire.
9 हि pour च—C.
10 चेत् pour च—variante donnée dans le commentaire.
11 अतोऽर्थसिद्धिरिति—C.

भासः । वाच्यात्रहेतुकस्तु प्रतिभासाभावो [1]निर्मर्यादया न विञ्चिद्विराकर्तुं क्षमते । [2]अन्यरूपानुवेधेन चाप्रतिभासनमयुक्तम्, प्रभारूपाद्यनुस्यूतनीलाद्यप्रतिभासनप्रसङ्गादिति[3] ।॥ २८ ॥

नानेकावयवं वाक्यं पदं वा स्फोटवादिनाम् ।
एकत्वेऽपि त्वभिन्नस्य क्रमशो दर्शिता गतिः[4] ॥ २९ ॥

अनेकावयवात्मकदोषाभिधानं तावन्नौरोमन्थनप्रायम्, अनभ्युपगमात् । एकत्वेऽपि तु क्रमशो गतिरनुपाख्येयोपाख्येयाकारप्रत्ययभेदेन पुरस्तात् प्रपञ्चिता । व्यञ्जकसादृश्यात्तु[5] शब्दान्तरग्रहणाभिमानः; तेन नाश्रवणं स्यात् सकलश्रवणं वेति[6] ॥ २९ ॥

उत्पत्तिवादिनो वर्णाः कामं सन्तु प्रभेदिनः ।
न त्वसाधारणस्तेषां भेदोऽर्थज्ञानकारणम् ॥ ३० ॥

भेदेऽपि हि प्रत्युत्पत्ति वर्णानां [7]न तेनासाधारणेन रूपेणार्थस्य[8] ज्ञापकाः, तस्य पूर्वमदर्शनात्, सामान्यात्मनैव[9] तु; तच्चाविशिष्टं सर्वत्र । न चासाधारणोऽन्यः [10]कश्चिदभेदोऽस्ति, येन [11]प्रतीयेरन् प्रत्यायकाः; परस्परसमवधानं तु[12] स्यात् सामान्यरूपाश्रितानां[13] विशेष-

---

[1] निर्मर्यादतया निराकर्तुं क्षमते—variante donnée dans le commentaire.
[2] अन्यरूपानुवेधेऽप्यप्रतिभासनमयुक्तम्—variante donnée dans le commentaire.
[3] नीलाद्यभावप्रसङ्गादिति—B.
[4] मतिः pour गतिः—C.
[5] च pour तु—C.
[6] B et C omettent: इति dans वेति.
[7] न तेऽसाधारणरूपेणार्थस्य—variante donnée dans le commentaire.
[8] C omet: अर्थस्य.
[9] सामान्येनैव—C.
[10] कश्चिद्भेदोऽस्ति—C.
[11] C omet: प्रतीयेरन्.
[12] न pour तु—variante donnée dans le commentaire.
[13] परिगृहीतानां pour आश्रितानां—C.

कम्; तच्च क्रमवदुपलब्धित्वादयुक्तम्। एकोपलब्धौ तु साहित्येन यथाकथञ्चिदपि [1]प्रयुक्तेभ्य पुरस्तात् प्रत्ययप्रसङ्ग इत्युक्तम्, [2]अविशेषात् ॥ ३० ॥

[3]आनुपूर्व्यं विशेषकमिति चेत्। किमिदमानुपूर्व्यं [4]नाम?

कार्यकारणभावश्चेत्क्रमस्तद्ग्राहिचेतसाम्।
तद्धेतुरात्मभेदो वा वक्तृभेदेऽपि धीर्भवेत् ॥ ३१ ॥

भवति हि[5] कदाचिदन्योच्चारितपूर्ववर्णदर्शनसमनन्तरप्रत्ययसहकारी प्रयोक्त्रन्तरप्रयुक्तो वर्णस्तज्ज्ञानहेतुः[6]; न हि भिन्नैर्वैकृभिरव्यवधानम्[7]; [8]उच्चारितेषु वर्णेषु [9]क्रमभेदेन निरन्तरश्रवणेन कश्चन विशेषः। ततश्चानुपूर्वीविशेषस्य विद्यमानत्वात् तदा स्यादर्थावबोधः, न च[10] दृश्यते ॥ ३१ ॥

न हेतुफलभावोऽङ्गं समुत्थापकचेतसाम्।
अर्थबुद्धेरनाश्रित्य सङ्केतज्ञानकालयोः ॥ ३२ ॥

अथापि स्यात् समुत्थापकचित्तकार्यकारणता[11] तद्धेतुर्वा स्वभावभेद आनुपूर्वीविशेषः; तन्निबन्धनोऽयं सरोरसोराजजरादिषु[12] कार्यभेदः। तदसत्; न खलु समुत्थापकचित्तकार्यकारणता तत्कृतो वा स्वभावभेदोऽर्थप्रत्ययाङ्गम्; ज्ञापकत्वे हि स्वविज्ञानमपेक्षेत। दृश्यते च तिरोहित-

---

[1] प्रयुक्तैः पुरस्तात् प्रसङ्ग इत्युक्तम्—C.

[2] विशेषात् pour अविशेषात्—variante donnée dans le commentaire.

[3] विशेषादानुपूर्व्यमिति चेत्—variante donnée dans le commentaire.

[4] C omet: नाम.

[5] खलु pour हि—C.

[6] स्वरूपज्ञानहेतुः—variante donnée dans le commentaire et A.

[7] अभिधानव्यवधानम् pour अव्यवधानम्—variante donnée dans le commentaire et C.

[8] अपिधानव्यवधानसमुच्चारितेषु pour °अव्यवधानम्; उच्चारितेषु—variante donnée dans le commentaire.

[9] क्षणभेदो न निरन्तरत्वं न कश्चन विशेषः—variante donnée dans le commentaire.

[10] तु pour च—variante donnée dans le commentaire.

[11] कारणात्वम्—A.

[12] जरेत्यादिषु pour जरादिषु— C.

व्यवहितप्रयुक्ताच्छब्दा[1]दर्थज्ञानम्। न च तत्र समुत्थापकचित्तकार्यकारणतां कश्चन निश्चेतुमर्हति। [2]वक्त्रेकत्वे च निश्चिते सा निश्चीयेत। न चान्तरेण शब्दज्ञानं तन्निश्चयः। न च तिरोधानव्यवधानयोर्वक्तुरेकत्वे प्रमाणमस्ति; कलकलश्रुतौ [3]च न विवेकहेतुरित्युक्तम्।

[4]ज्ञापनाङ्गत्वे च ज्ञापकः सङ्केतकाले नियोगत आश्रीयेत, सङ्केतरहितस्य ज्ञापनाशक्तेः। न च नियोगतस्तदैना[5]मुपाश्रयन्ते [6]व्यवहिततिरोहितप्रयुक्त[7]शब्दार्थसम्बन्ध इत्युक्तमिति। तस्मादेक एव शब्दात्मा अर्थेषु सङ्केतेन नियुज्यते लोके प्रत्ययकाले चाश्रीयते। अन्यथा वक्तृभेदे दुर्निवारः प्रत्ययः स्यात्। ननु तस्यापि [8]सत्तामात्रेणाप्रत्यायकत्वादतिप्रसङ्गादव्युत्पन्नस्याप्यतीन्द्रियत्वात्ततोऽपि नार्थप्रत्यय इत्युक्तम्। न, ऐन्द्रियकत्वस्य दर्शितत्वात्॥ ३२॥

इष्ट उत्क्षेपणत्वादिर्नानाव्यक्तिविभावनः।
एकस्त्रैविद्यवृद्धानां हस्तसंज्ञादिगोचरः॥ ३३॥

कोऽयं प्रसङ्गः 'एकः कर्मात्माभ्युपगन्तव्यः' इति? यदा त्रैविद्यवृद्धा हस्तसंज्ञादिविषयान् नानाकर्मक्षणव्यञ्जनीयानभिन्नान्[9] उत्क्षेपणत्वादिशब्दनिर्देश्यान् सामान्यविशेषानुपयन्त्येव[10] —न ह्यन्यथा 'उत्क्षिपति[11]' इत्यादिका शब्दप्रत्ययानुवृत्तिः स्याद्—इति वदन्तः। ते च हस्तादिसमवेतसमवायेन हस्तसंज्ञा इत्युच्यन्त इति॥ ३३॥

---

1 C et B omettent: शब्दात्.

2 एकवक्त्रैकत्वे हि—C.

3 चानेकविवेक pour च न विवेक—C; चानेकविवेक et वानेकविवेक—variantes données dans le commentaire.

4 शापकाङ्गत्वे च शापकसङ्केतकाले et शापकाङ्गं च सङ्केतकाले—variantes données dans le commentaire.

5 तत्संभेदान् pour तदैनाम्—variante donnée dans le commentaire.

6 तिरोहितव्यवहित pour व्यवहिततिरोहित—C.

7 शब्दार्थ इति सङ्केत इत्युक्तमिति—C.

8 सत्तामात्रेणार्थप्रत्यायनम्, अव्युत्पन्नस्यापि प्रसङ्गाद् अतीन्द्रियत्वात्—C.

9 अभिन्नरूपान् pour अभिन्नान्—C.

10 अभिन्नान् सामान्यविशेषानुपयन्त्येव et अभिन्नरूपान् उत्क्षेपणत्वादिशब्दनिर्देश्यान् सामान्यविशेषानुपयन्त्येव—variantes données dans le commentaire.

11 C ajoute: अवक्षिपति.

उपलब्धेश्च साकल्ये क्रमः प्रागेव चिन्तितः ।
नित्यत्वमविकल्प्यं तु सत्त्वादेवास्य जातिवत् ॥ ३४ ॥

उपलब्धिसाकल्यं येन क्रमेण वाचके ध्वनयः शक्नुवन्ति, [1]'स क्रमः पूर्वमावेदित एव'[2] 'प्रयत्नभेदतो भिन्नाः'[3] इत्यादिना[4] । यस्तु विकल्पः—सदपि तदनित्यं स्याद् नित्यं वा शब्दरूपमिति, सोऽनवकाश एव, सत्त्वादेव नित्यत्वसिद्धेर्जातिवत् । यथैव [5]'जातेर्यः सत्तावगम-निबन्धनोऽन्वितावभासः'[6] [7]प्रत्ययः स नित्यतयैव सत्त्वमवगमयति—विनाशिनीत्वे[8] हि व्यक्तेरिव तस्या अभावात्; अतो न तत्र नित्यानित्यविकल्पावतरणं भवति[9]—तथार्थाधिगम-फलत्वव्यवस्थाप्यमानसत्त्वः स्फोटात्मा नित्य एवावतिष्ठते । अनित्यत्वे पूर्वदर्शनाभावादर्थप्रत्यया-योगात् कुतो [10]नित्यानित्यविकल्पावकाश इत्यलमतिविमर्देन ॥ ३४ ॥

यस्य दर्शनं—[11]'अन्यग्रहणसापेक्षः पदप्रत्ययः' [12]'कल्पनेति, तस्यापि—

अन्यग्रहणसापेक्षं कथं जात्यादि वस्तुसत् ।
अर्थग्रहणसापेक्ष उक्तमन्योन्यसंश्रयम् ॥ ३५ ॥

यदि तावद्वर्णग्रहणसापेक्षत्वात् काल्पनिकः पदप्रत्यय इति, जात्यादिप्रत्यया अपि

---

1 सकृमपूर्वकमावेदितः—C.

2 पूर्वमेवावेदित एव— variante donnée dans le commentaire.

3 *Sphoṭasiddhi, kārikā*, 18.

4 इत्यादि pour इत्यादिना—C.

5 जातेः सत्तावगमनिबन्धनः— variante donnée dans le commentaire et B ; edition de Madras: जातेर्यः सत्तावगमनिबन्धनम् ; cf. note dans le traduction, p. 67.

6 नियतावभासः pour अन्वितावभासः—variante donnée dans le commentaire.

7 अन्वितावभासप्रत्ययः—B.

8 विनाशित्वे—variante donnée dans le commentaire.

9 विकल्पोऽवतरं लभते pour विकल्पावतरणं भवति—C.

10 नित्यानित्यत्व pour नित्यानित्य—B.

11 वर्णवनवद् अन्यग्रहणसापेक्षः et वर्णवनवद् अन्यग्रहणसापेक्षः—variantes données dans le commentaire.

12 कल्पनया pour कल्पना—variante donnée dans le commentaire.

कल्पनीयाः स्युरिति जात्यादीनां [1]परमार्थसत्त्वं हीयेत; अर्थग्रहणस्य[2] सापेक्षत्वे च दर्शित-मितरेतराश्रयत्वमिति[3] सर्वं मनोहरम् ॥ ३५ ॥

निरस्तभेदं पदतत्त्वमेतद्
व्यादर्शि [4]युक्त्यागमसंश्रयेण ।
[5]विधूतभेदग्रहमेतयैव
[6]दिशा परं संप्रति यन्त्वभेदम् ॥ ३६ ॥

सान्द्राविद्यातिमिरपटलाच्छादितान्तर्दृशो ये
दृष्टिं मन्दा वरमुनिमते कुर्वते [7]सावमानम् ।
तेभ्योऽविद्यातिमिरपटलोल्लेखिनी संहितेयं[8]
स्पष्टन्यायैर्घटितसुमतिर्दर्शिता स्फोटसिद्धिः[9] ॥ ३७ ॥

इति मण्डनमिश्राणां कृतिः स्फोटसिद्धिः समाप्ता

———

[1] पारमार्थ्यं pour परमार्थसत्त्वं—B.

[2] अर्थग्रहणसापेक्षत्वे—B.

[3] ततः pour इति—C.

[4] Edition de Madras: युक्त्यागमसंश्रवेण.

[5] विधूय भेद pour विधूतभेद—variante donnée dans le commentaire.

[6] Edition de Madras: दिशापरं संप्रतियन्त्वभेदम्.

[7] सावमानाम्—variante donnée dans le commentaire.

[8] संभृतेयं et संभृतार्या pour संहितेयं—variante donnée dans le commentaire.

[9] C ajoute: वेदरक्षा तदूहश्च भेदसन्देहवारणम् ।
फलं व्याकरणस्याहुः शब्दज्ञानं च लाघवम् ॥

INDEX DES KĀRIKĀ

	Kārikā	page		Kārikā	page
अक्षवर्त्मातिवृत्तित्वात्	१३	८५	कल्पनाज्ञानसामर्थ्यात्	११	८४
अनङ्गे वक्तुरेकत्वे	१७	८७	कार्यकारणभावश्चेत्	३१	१०३
अन्यग्रहणसापेक्षम्	३५	१०५	किञ्चिद्भेदानुकारेऽपि	२२	९३
अन्यसन्निधितो भेदः	१२	८४	जातिमाचक्षते ते हि	९	८१
अन्यस्य खलु वाङ्मात्राद्	२८	१०१	ज्ञानस्यैव च वाचोऽयं	२१	९१
अन्यानुविद्धबोधेऽपि	२४	९५	तत्त्वावस्थाणवे तस्मै	१	७३
अपूर्वमिव नैवान्यः	१०	८३	तत्संस्कारक्रमाच्चापि	१९	९०
अर्थग्रहणसापेक्षे	३५	१०५	तदर्थबोधाद्यदि च	२६	९६
अर्थबुद्धेरनाश्रित्य	३२	१०३	तदेतत्प्रकमापेक्षम्	३	७४
अर्थस्याधिगमो नर्ते	२६	९६	तद्ग्राह्यैकार्थताभ्यां च	२५	९६
अर्थावसायप्रसव	३	७३	तद्धेतुरात्मभेदो वा	३१	१०३
अविद्याद्यादजातस्य	४	७६	तिरोहितव्यवहित	१६	८७
आरूपालोचितेष्वस्ति	१९	९०	तेभ्योऽविद्यातिमिर	३७	१०६
इष्ट उत्क्षेपणत्वादिः	३३	१०४	दुर्विदग्धैरवक्षिप्ते	२	७३
इष्टं विपश्चितां तत्र	५	७७	ध्वनयः सहशात्मनः	२०	९१
उत्पत्तिवादिनो वर्णाः	३०	१०२	न च तस्य परिज्ञानम्	१५	८६
उपलब्धेश्च साकल्ये	३४	१०५	न चान्त्यवर्णमात्रस्य	१३	८५
उपलम्भकमेवेष्टं	२०	९१	न त्वसाधारणस्तेषां	३०	१०२
उपायत्वाच्च नियमः	२१	९१	न प्रत्ययः स्यादेकत्वे	१५	८६
एकत्वेऽपि त्वभिन्नस्य	२९	१०२	न संस्कारविशेषश्च	१२	८४
एकबुद्धानुपारोहे	१४	८६	न हेतुफलभावोऽङ्ग	३२	१०३
एकरूपपरिच्छेदे	२४	९५	नानेकावयवं वाक्यं	२९	१०२
एकस्त्रैविद्यवृद्धानाम्	३३	१०४	नित्यत्वमनिकल्प्यं तु	३४	१०५
एकार्थकारिणो वेऽपि	५	७७	निरस्तमेदं पदतत्त्वमेतद्	३६	१०६
एकोपलब्धौ नैतेषां	८	८०	निरुद्धबुद्धयो नैव	१४	८६
कर्तृक्रमादिनियमात्	११	८४	नेक्षिता जातिशब्दानां	९	८१

	Kārikā	page		Kārikā	page
पूर्वोपलब्धिभेदेऽपि	८	८०	विधूतभेदग्रहमेतयैव	३६	१०६
प्रकल्पवासनारूपात्	१०	८३	विपर्यासो निमित्तं च	३२	९३
प्रत्यक्षज्ञाननियता	२३	९४	विलक्षणस्योपजनो	७	७८
प्रत्येकमनुपाख्येय	१८	८८	विवेकहेत्वभावेन	२५	९६
प्रयत्नभेदतो भिन्ना:	१८	८८	शक्ते: शक्त्यन्तरायोग:	७	७८
भिन्नक्रमेऽपि विज्ञाने	२७	९७	सत्यं स तु विशेषोऽत्र	४	७६
मानान्तरेषु ग्रहणम्	२३	९४	समूह: पदरूपं तु	२७	९७
यथागमं यथाप्रज्ञं	२	७३	संबन्धज्ञानसमये	१६	८७
योगदान्तैकदृश्यात्मा	१	७३	संस्कार: खलु यद्वस्तु	६	७८
वाक्ये पदे वा मर्यादा	२८	१०१	संस्कारादावभिन्नेऽपि	१७	८७
विज्ञानहेतवस्त्वत्र	६	७८	सान्द्रविद्यातिमिर	३७	१०६

BIBLIOTHEQUE

TABLE DES MATIERES

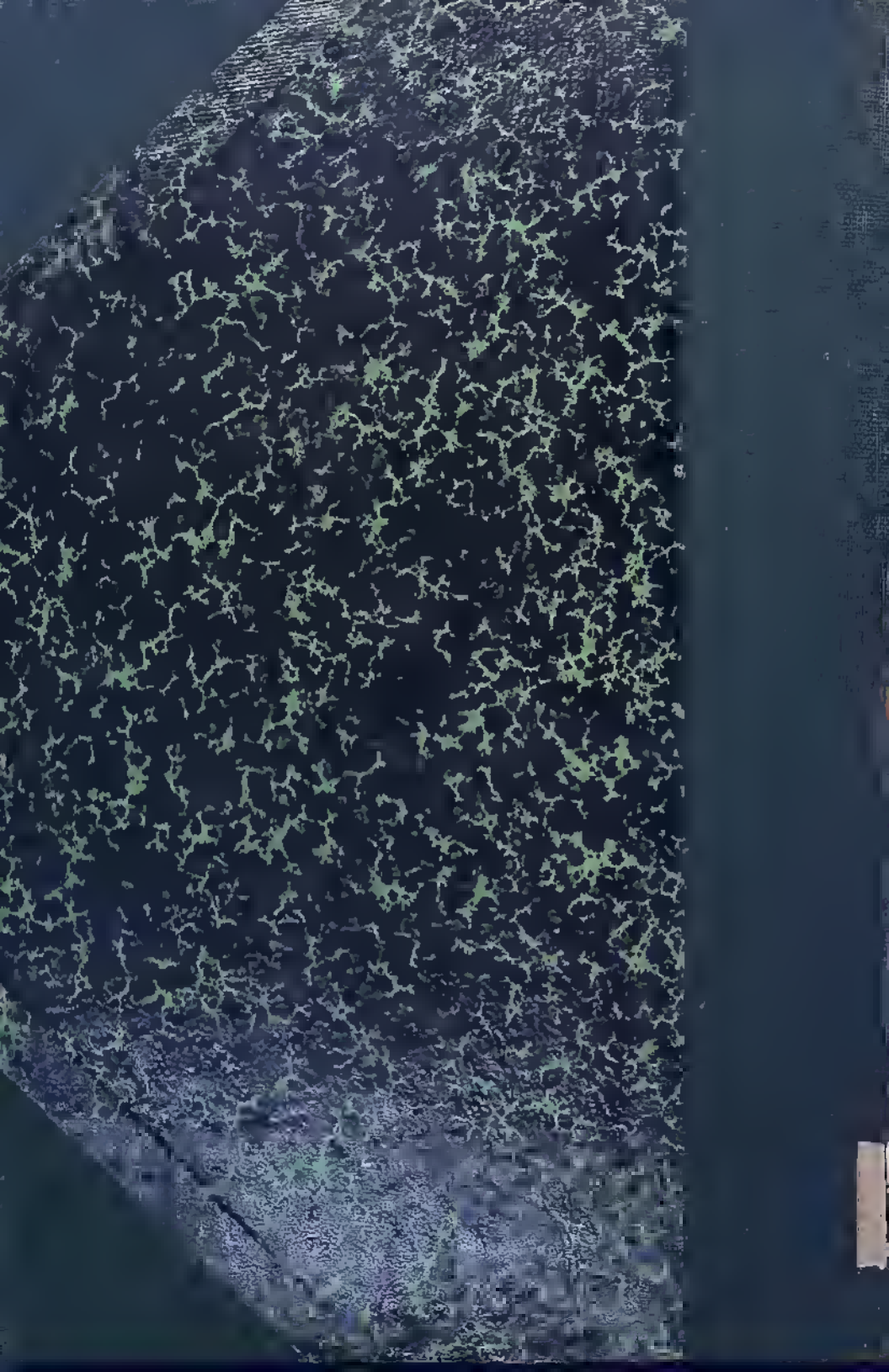
		pages
Introduction	. . . .	1 – 8
Traduction	. . . .	9 – 68
Kārikā 1	. . . .	9
,, 2	. . . .	,,
,, 3	. . . .	9 – 14
,, 4	. . . .	14 – 16
,, 5	. . . .	16 – 17
,, 6	. . . .	17 – 18
,, 7	. . . .	18 – 20
,, 8	. . . .	20 – 24
,, 9	. . . .	24 – 26
,, 10	. . . .	26 – 29
,, 11	. . . .	29 – 30
,, 12	. . . .	30 – 31
,, 13	. . . .	31 – 32
,, 14	. . . .	32 – 33
,, 15	. . . .	33 – 34
,, 16	. . . .	34
,, 17	. . . .	34 – 35
,, 18	. . . .	35 – 37
,, 19	. . . .	37 – 40
,, 20	. . . .	40 – 41
,, 21	. . . .	41 – 44
,, 22	. . . .	44 – 45
,, 23	. . . .	45 – 46
,, 24	. . . .	46 – 48

		pages
Kārikā	25	48 – 49
,,	26	49 – 50
,,	27	50 – 56
,,	28	56 – 61
,,	29	61 – 62
,,	30	62
,,	31	63
,,	32	63 – 65
,,	33	65 – 66
,,	34	66 – 67
,,	35	67 – 68
,,	36	68
,,	37	,,

TEXTE		73 – 106
AVERTISSEMENT		71 – 72
Kārikā	1	73
,,	2	,,
,,	3	73 – 75
,,	4	75 – 76
,,	5	77
,,	6	77 – 78
,,	7	78 – 79
,,	8	79 – 80
,,	9	81 – 82
,,	10	82 – 83
,,	11	84
,,	12	84 – 85
,,	13	85
,,	14	86
,,	15	86 – 87
,,	16	87

		pages
Kārikā	17	87 – 88
»	18	88 – 89
»	19	89 – 91
»	20	91
»	21	91 – 93
»	22	93 – 94
»	23	94
»	24	94 – 96
»	25	96
»	26	96 – 97
»	27	97 – 99
»	28	99 – 102
»	29	102
»	30	102 – 103
»	31	103
»	32	103 – 104
»	33	104
»	34	105
»	35	105 – 106
»	36	106
»	37	106
INDEX DES KĀRIKĀ		107 – 108

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

Nos.

1. Kārāvēlanc. *Kāreikkālammeiyār*. Œuvres éditées et traduites. Introduction par Jean Filliozat.
2. Jean Filliozat. *Les Relations Extérieures de L'Inde (I).*
   a. Les Eehanges de L'Inde et de L'empire Romain aux Premiers Siècles de L'Ere Chrétienne.
   b. La Doctrine Brahmanique à Rome au III ème Siècle.
3. M. Biardeau. *Le Tattvabindu*, édition critique, traduction et commentaire.
4. *Entretiens 1955*, par A. Barcau, J. Filliozat, J. Monchanin.
5. L. Renou. *Etudes sur le vocabulaire du Ṛgveda.*
6. Suzanne Siauve. *La voie vers la connaissanee de Dieu—(Brahma Jijñāsā)—d'après l'Anuvyākhyāna de Madhva.*
7. Dev Raj. *L'eselavage dans L'Inde Aneienne, d'après les textes Palis et Sanskrits.*
8. Alain Daniélou. *Tableau comparatif des intervalles musieaux.*
9. Alain Daniélou. *La musique du Cambodge et du Laos.*
10. André Bareau. *La vie et L'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan.*
11. Alain Daniélou. *Textes des Purāṇa sur la théorie musicale* (sous presse).
12. Ch. Vaudeville. *Kabīr Granthāvalī* (*doha*), texte et traduction.